
کتابخانهٔ
لس شورای
اسلامی
۱۵۷



الأدلة العقلية

من : آثار الأستاذ الإمام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الكيلاني النجفي

قدس سره المتولد ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤٨ هجرية

الأدلة العقلية

من : آثار الأستاذ الإمام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الكيلاني النجفي

قدس سره المتولد ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤٨ هجرية

١٢٦٩٨

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

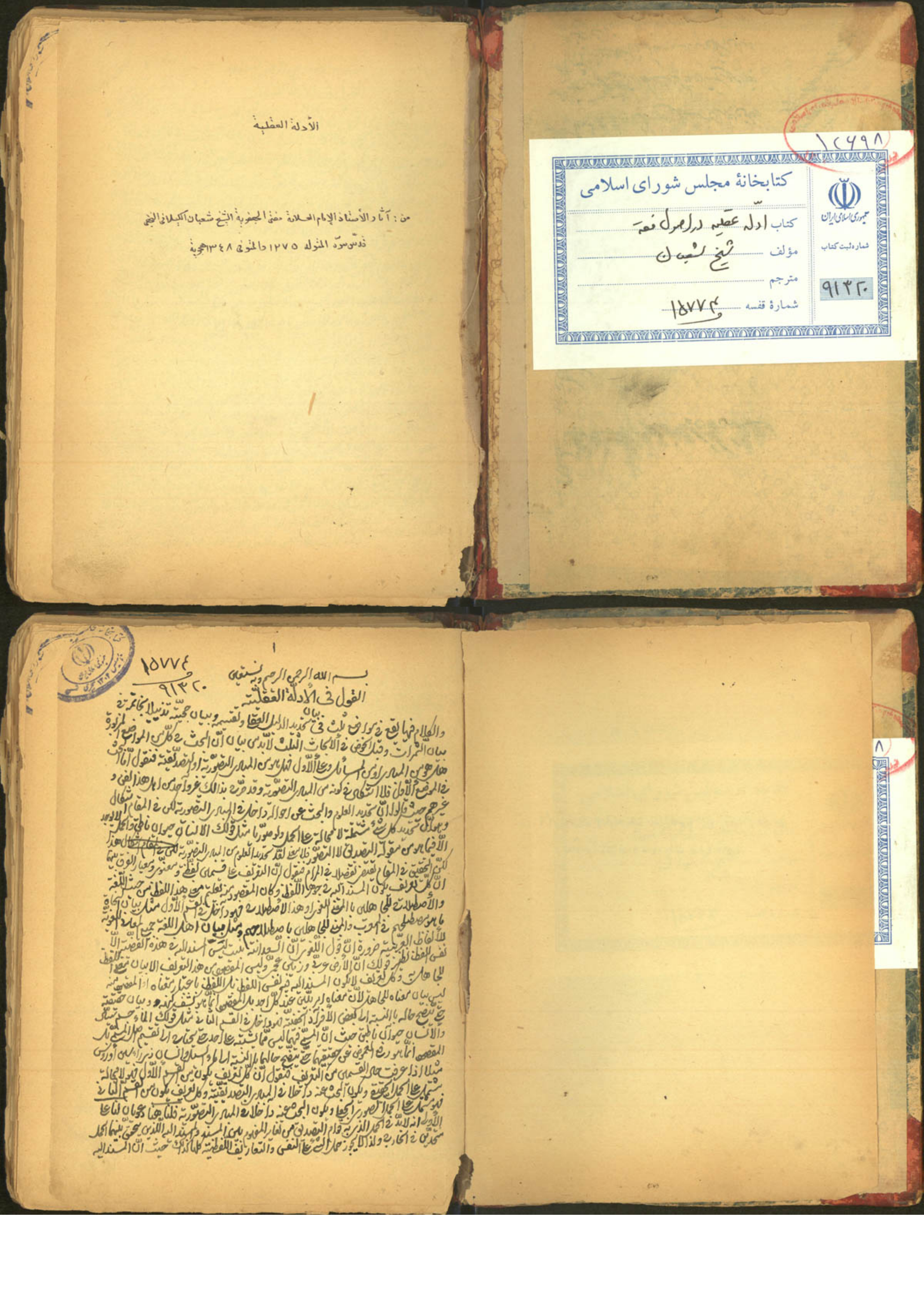
کتاب ادلّه عقلیه در اصول فقه

مؤلف شیخ شعبان

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۸۷۷۴

شمارهٔ ثبت کتاب ۹۱۳۲۰



الأدلة العقلية

من: آثار الأستاذ الإمام العلامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الگيلاني النجفي قدس سره المتولد ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤٨ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

القول في الأدلة العقلية

في قولك السعدانة نبت انما هو من مقولة اللفظ والمسند من مقولة المعنى والتغاير بينهما بحسب المفهوم امر واضح و[لكن]
في مقام وضع اللفظ كان مرجعها الى ان السعدانة موضوعة للنبت وبالجملة فجميع التعاريف اللفظية مشتملة
على الحمل الحقيقي فيكون من مقولة التصديق لان المناط في الحمل الحقيقي انما هو التغاير المفهومي حقيقة بين الموضوع
والمحمول وهو كذلك في التعاريف اللفظية كما عرفت ولنا على الثانية ان المناط في الحمل الذي هو قوام التصديق
اعني التغاير المفهومي غير موجود في التعاريف التي هي من قبيل القسم الثاني ضرورة اتحاد مفهوم الانسان والحيوان
الناطق وانما الفرق بينهما تغاير صوري جعلي من حيث الاجمال والتفصيل بان جعل المجمل مسندا اليه والمفصل
مسندا حتى يستتم به القضية وتتحصل قضية صورية والا في الواقع ونفس الامر ليس بين الموضوع والمحمول في
هذا القسم من التعريف تغاير حتى يتحقق الحمل بينهما وجميع تعاريف العلوم انما هو من قبيل القسم الثاني حيث
ان المسند اليه فيها ليس نفس اللفظ وليس المقصود منها تعليم الجاهل بل المقصود كشف حقيقة المحدود حتى
يتضح حاله بالنسبة الى بعض الافراد الخفية وح يكون تعاريف العلوم من مقولة التصورات ويكون
البحث عن احوالها من المبادي التصورية هذا واما البحث في الموضع الثاني فهو ايضا داخل في المبادي
التصورية بلا اشكال ووجهه واضح واما البحث في الموضع الثالث اعني البحث عن حجية الدليل العقلي
ففي كونه من المبادي او المسائل وجهان مبنيان على ان موضوع علم الاصول انما هو الدليل بوصف الدليلية
كما ذهب اليه المحقق القمي فيكون البحث عن دليلية الدليل من المبادي لانه بحث عن صفات الموضوع
او ان موضوعه انما هو ذات الدليل معرا عن الوصف العنواني كما ذهب اليه صاحب الفصول ره
فيكون البحث عن دليلية الدليل من المسائل لانه بحث عن عوارض الموضوع بعد احراز نفس الموضوع
والتحقيق في المقام ان يقال ان كلا منهما قد اصاب من جهة واخطأ من جهة اما صاحب الفصول و
من تبعه فبمقتضى ظاهر عبارات القوم في مقام بيان موضوع علم الاصول حيث قالوا ان موضوعه
هو الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والعقل ووجه اصابته ان يقال ان موضوع
علم الاصول انما هو ذات الكتاب والسنة مثلا وجهة البحث فيهما مختلفة فيبحث عنهما من حيث كون
كل منهما دليلا اعني يبحث عن دليليتهما للحكم الشرعي فيكون البحث عنهما من مسائل علم الاصول لانه
بحث عن عوارض الموضوع بعد احراز نفس الموضوع اعني ذات الكتاب والسنة واخرى يبحث عنهما من حيث
اشتمالهما على الفصاحة والبلاغة وح يكون البحث عنه داخلا في علم الكلام من جهة اثبات النبوة
به وبالجملة ان الموضوع ليس هو الذات المطلق بل الذات المضاف الى شيء خاص كالكتاب
والسنة مثلا كما هو ظاهر كلام القوم فلا ريب في متانة كلام صاحب ل لان الموضوع انما

هو نفس

هو نفس المبحوث عنه ذات الكتاب والسنة مثلا وجهة البحث فيه تختلف بحيثيات مختلفة وباعتبار كل حيثية
يندرج في علم ويكون البحث المزبور من مسائل هذا العلم نظير الكلمة والكلام بالنسبة الى علم النحو والصرف
فان الموضوع انما هو ذات الكلمة وذات الكلام لكن جهة البحث فيهما مختلفة فتارة يبحث عنهما من حيث
الاعراب والبناء فيكون هذا البحث من مسائل علم النحو واخرى من حيث الصحة والاعتلال فيكون
من مسائل علم الصرف هذا وجه اصابته واما وجه خطائه حيث انه لم يتحقق النظر واكتفى بالنظر البدوي في
كلمات القوم ولا عبرة به ضرورة ان موضوع علم الاصول ليس هذه المصاديق اعني الكتاب والسنة الا انه
هو عبارة عن مفهوم كلي بعبارة عما يتوصل به الى الحكم الشرعي الفرعي وتعبير القوم بالمصاديق المزبورة انما هو من
جهة انحصار هذا المفهوم الكلي عندهم فيها نظير تحديد الكوكب النهاري بالشمس ولذا وقع الاختلاف في عدد
المصاديق بين من اقتصر على الاربعة المزبورة ومن زاد عليها ومن نقص وبين من اعتمد النظر عن العقل وجعل
المناط في الفقه هو الظن من اي سبب حصل كالمحقق القمي قده مع ان نفس الموضوع غير قابل للاختلاف
في زيادته ونقصانه فمعلوم ان الموضوع انما هو عبارة عن هذا المفهوم الكلي المزبور واختلافهم من حيث الزيادة
والنقيصة انما هو في مصاديقه واذا ثبت ان الموضوع انما هو هذا المفهوم الكلي اعني شيء يتوصل به الى الحكم
الشرعي الفرعي وتعبيرهم بالمصاديق انما هو من جهة انحصار هذا المفهوم عند الاصوليين فيها فوجه خطاء صاحب
ل ان يقال ضرورة انه ح ان جعل الموضوع ذات الموصل بوصف الايصال فهو عين مقالة المحقق القمي قده وان
جعل ذات الشيء فهو امر مبهم غير قابل للبحث حتى يبحث عن احواله والموضوع ان الذات المزبورة لا تعرف
الا بمصداق خاص كالكتاب مثلا حتى يخرج عن مرتبة الابهام هذا كله بالنسبة الى كلام صاحب الفصول
واما المحقق القمي قده فوجه اصابته انه جعل الموضوع الدليل بوصف الدليلية والايصال وهو امر كلي ليس فيه ابهام
فينطبق على ما ذكرنا من جعل الموضوع عبارة عما يتوصل به الى الحكم الشرعي الفرعي لكنه اخطأ من جهة جعل البحث عن
دليلية الدليل من المبادي وليس كذلك بل التحقيق يقتضي التفصيل وشرح هذا المقال ان نقف بعد ما عرفت
من ان الموضوع عبارة عما يتوصل به الى الحكم الشرعي الفرعي فاعلم ان المراد بالتوصل هو الادراك فيكون
الموضوع اعني الدليل بوصف الدليلية او ما يتوصل به بوصف التوصل ما يكون سببا للادراك والادراك من
جهة الاختلاف في سببه حيث انه يسمى دليلا وامارة على قسمين قطعي وظني والكلام في الدليل او ما يتوصل
به تارة يقع في انه يوصل الى الحكم الشرعي وبعبارة اخرى انه مفيد للقطع بالحكم الشرعي او الظن به ام لا واخرى
بعد احراز كونه موصلا ومفيدا للقطع او الظن بالحكم الشرعي لا يصير سببا لجواز عمل المكلف به بحيث يصير منشأ
للعذر يوم القيامة لان القياس وخبر الفاسق مفيد للظن به مع ذلك لا يجوز العمل به بحيث يكون قاطعا
للعذر وكذلك العقل على مذهب الاخباري حيث انه سلم انه لو خاض في الحكم العقلي يحصل منه القطع

بالحكم الشرعي ومع ذلك يقول بعدم جواز العمل به لان المناط في لزوم الاطاعة ليس مجرد ثبوت الحكم الشرعي
من اي سبب حصل بل الحكم الشرعي الذي خرج من بابي شفة المعصوم وبالجملة فلا ريب في ان البحث
في الدليل العقلي من جهتين تارة من جهة موصليته وكونه مفيدا للقطع او الظن واخرى من بعد احراز
صفة الايصال في انه يجب العمل به ام لا وكلا البحثين بحث عن دليلية الدليل اما الاول فواضح واما
الثاني فلانه بحث عن كونه دليلا للمكلف بحيث كان محلا للعمل اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان المحقق
القمي قده جعل البحث عن دليلية الدليل سواء كان من الجهة الاولى او الثانية من المبادي وليس كذلك
بل فيه تفصيل فان كان البحث عن دليلية الدليل من الجهة الاولى بمعنى كان البحث عن كونه دليلا للمكلف
وواجب العمل به فهو داخل في المسائل لانه بحث عن عوارض الموضوع بعد الفراغ عن احراز نفس
الموضوع اعني ما يتوصل به ومما ذكرنا ظهر ان جميع ابحاث الاصول سوى ابحاث اربع اعني ظواهر
الالفاظ والخبر الواحد ومسئلة الملازمة والتعادل والتراجيح داخل في المبادي لان البحث في جميعها
بحث في الصغرى وصفة التوصل مثلا ان البحث في تعارض الاحوال بحث عن ان المجاز له ظاهر في مثلا
قبل الاضمار ام لا والبحث في المفاهيم بحث عن ان القضية الشرطية مثلا لها ظهور في ثبوت المفهوم
لها ام لا والبحث في العام والخاص بحث في ان العام الذي في قبال الخاص له ظهور ام لا وكذلك في
المطلق في مقابل المقيد وهكذا واما البحث في الابحاث الاربعة المزبورة داخل في المسائل لان
البحث فيها انما هو من الجهة الثانية بعد الفراغ من الجهة الاولى فتدبر اذا عرفت ما ذكرنا كله فنعود الى
ما كنا فيه من التكلم في المواضع الثلث اما الكلام في الموضع الاول عني ما كان في بيان تعريف الدليل العقلي
فنقول قد اختلف في باب الادلة العقلية لعدم من القدماء وان احدها مسئلة الملازمة حتى انه
لم يكن لهذا النزاع عندهم في سابق الزمان عنوان بل النزاع المعنون عندهم في هذا
الباب اي الادلة العقلية انما كان مع الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح ولعدم دعمهم عن مقالتهم يسلمون
ثبوت الملازمة ارسال المسلمات ولم يتعرضوا النزاع فيه وانما استحدث النزاع فيها في زمن المحدث
الاسترابادي وبعده السيد الجزائري مع معاصره من الشيخ الحر والسيد صدر وصاحب الحدائق حيث انهم
بسطوا النزاع في باب الملازمة وثانيهما تعريف الدليل العقلي حيث انه من المستحدثات في زمن متأخر
المتأخرين ولم يكن ما ذكره السابقين عليهم لتعرض التعريف للدليل العقلي كما حكي عن مقدمات المعتبر وتمهيد القواعد

قال (margin)

انما

انما بعد عد الدليل العقلي من ادلة الفقه شرعوا في تقسيمه ولم يتعرضوا لمطلق تعريفه ولكن لم يبق حتى الان
الا المعرفة نفس القسم فلابد اولا من تعريفه فنقول اول من تصدى لتعريف الدليل العقلي هو المحقق القمي
حيث عرفه بانه حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي ويقتضي التحقيق لشرح اجزاء التعريف التي تحتاج
الى البيان فنقول اول جزء يحتاج الى البيان هو لفظ الحكم ولابد اولا من نقضها واطلاقاته ثم
التعرض لان ايها يصح لارادته من الحكم المستعمل في المقام فاعلم ان الحكم له اطلاقات اربعة احدها
الانشاء مثل قول القاضي حكمت في مقام القضاء ومثل اطلاقه على اوامر السلطان ونواهيه
ومثل اطلاقه على الاحكام التكليفية حيث انها ايضا انشاءات صدرت من الشرع وثانيها
الاخبار بمعنى اطلاق الحكم ويراد به القضية الخبرية ومن هذا القبيل كثير في القرآن وغيره مثل قوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله في مقام النزاع عن كتمان الشهادة فلا يصح لان يراد بها الانشاء وعن لفظ
الحكم بالنسبة الى هذين المعنيين من لغة الاضداد كالقرء والجون فيكون بالنسبة اليهما من المشتركات
اللفظية وثالثها الاذعان والتصديق بثبوت المحمول للموضوع ورابعها المحمولات المنتسبة الى الموضوع
مثل اطلاقه على الرفع والنصب والجر والوجوب والحرمة واخواتها وهي محمولات منتسبة الى
موضوعاتها اذا عرفت الاطلاقات المزبورة فلابد اولا من بيان ان ايها يصلح لارادته من الحكم
المرقوم في التعريف فنقول اما الاول عني كون المراد بالحكم هو الانشاء فهو مبني على بيان ان الانشاء
له مسرح في الاحكام العقلية اي للعقل هو مجرد لادراكات ولا يتعقل الانشاء بالنسبة الى العقل في حكمه
كما يتعقل بالنسبة الى الشرع في حكمه ربما يتراءى في بادي الرأي الوجه الاول ويساعده ايضا ما هو المعروف
عندهم من ان حكم العقل يعني ادراك وانشاء وثانيا ما يشتمل منه الظواهر من ان الاحكام التكليفية
التكليفية كما انها بالنسبة الى حكم الشرع كذلك تابعة بالنسبة الى حكم العقل وثانيا تقسيمهم الحاكم
الى العقل والشرع الى غير ذلك من عباراتهم الدالة على ثبوت الانشاء في الحكم العقلي ولكن الذي
يقتضيه التحقيق بعد النظر الدقيق هو الوجه الثاني اعني ان الانشاء واخراج الحكم الاعتباري امر غير متعقل
من طرف العقل كما انه متعقل من طرف الشرع وتفصيل هذا المقال ان نقول ان المتصف بصفة الحسن
والقبح تارة يكون ما هو من مقولة الفعل كما يقال ان الظلم قبيح والاحسان حسن وان ارتكاب الغدر
قبيح والتزام الصدق حسن واخرى ما هو من قبيل الذوات ويتصف بهما باعتبار كالبنية الصفات التي
هي من مقولة الكيف فيهما كما يقال ان الورد حسن والنتن والكذب والغلا قبيح باعتبار صفة الصفاء

والكدورة الكائنة فيهما بل ربما تتصف نفس هذه الصفة بهما كما نقول ان الصفاء حسن اي صفة كمال والكدورة
قبيح اي صفة نقصان وكذلك العلم والجهل وبمعنى الحسن والقبح في القسم الأول كون الفعل بحيث يستحق
فاعله المدح والذم عند العقل وبمعنى الحسن والقبح في القسم الثاني هو الاتصاف بصفة الكمال وال
والنقصان بمعنى قولك ان اللؤلؤ حسن اي صاحب صفة الكمال وكذلك باقي الأمثلة ولا ريب في
ان الحسن والقبح بالمعنى الثاني مما هو محل الوفاق بين الفريقين في ادراك العقل لهما وانما الخلاف
بينهما في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الأول اذا عرفت ما ذكرنا فنقول انه لا ريب بل لا خلاف
عندهم في ان الحسن والقبح بالمعنى الثاني انما هو من مدركات العقل الانسانية ضرورة ان حسن العلم
وقبح الجهل ليس الا ادراكه واذعانه صفة الكمال في الأول وصفة النقصان في الثاني ولا نتعقل
الا انشاء الحكم الالزامي من طرف العقل بالنسبة الى هاتين الصفتين ابدا فانا نقطع ان العقل
له حكم الزامي بالنسبة الى صفة الكمال والنقصان وليس له حكم بل هو مجرد اعتقاد صفة كمال وصفة
نقصان في موضوعهما والذي هو مطرح تعقل الانشاء من طرف العقل لا نقول به بالنسبة الى
بل يختص مقالته بالحسن والقبح بالمعنى الأول ونحن نقول في مقام رده انه ان اراد بان حكم العقل
بتحسين الاحسان والمعجزة وتقبيح ارتكاب الغدر والظلم مثلا حكم انشائي الزامي صدر من العقل ففساده
واضح ضرورة ان حكمه بحسن الاحسان في المعجزة وقبح الظلم ليس الا كحكمه بحسن العلم وقبح الجهل الا انه فيهما ليس
الا مجرد اعتقاد صفة كمال في الأول وصفة نقصان في الثاني فكذلك في المقام حيث ان حكمه
المزبور ليس مجرد اعتقاد صفة نفع في الاحسان المعجزة وصفة ضرر في الظلم مع ان فاعله يستحق للمدح
في الأول ويستحق للذم في الثاني والاذعان والاعتقاد المزبور ليس الا من مقولة الادراك لا
الانشاء وبالجملة فحاله بالنسبة الى الحسن والقبح في الفعلين القطعيين المزبورين ليس الا كحاله
بالنسبة الى الحسن والقبح الذين ادركهما للعلم والجهل وان اراد به تسليم ان حكمه المزبور من مقولة
الادراك ان العقل بعد ان حصل له الاذعان بمقتضى النفع والضرر والظلم بمعنى اذعانه بكون فاعلهما
مستحقا للمدح والذم يحكم ويطلب الزاما باتيان الفعل في الأول وتركه في الثاني ففيه اولا وثانيا
اما اولا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا فلا نتعقل من طرف العقل بالنسبة الى الفعلين الحسن
والقبيح سوى اذعانه صفة النفع في الأول وصفة الضرر في الثاني بمعنى انهما عند العقل
بحيث يكون فاعلهما مستحقا للمدح او الذم واما الزائد على ذلك بان يطلب الزاما باتيان

الفعل

الفعل والترك فلا نتعقل من طرفه كما هو كذلك في الكلام النفسي بالنسبة الى العبد في مثل الاشاعرة
المستقلين له نعم بعد اذعان العقل صفة النفع والضرر في الافعال الحسنة والقبيحة يبعث العاقل تعدادا
الى ايجاد الاولى وترك الثانية لو لم يمنعه شهوة النفس ومتابعة الهوى نظير قوة الجوع فانها اذا حصلت
يبعث الجائع رفعها تعدادا لاكل الخبز مثلا وهذا البعث المزبور ليس هو الطلب الالزامي من العقل فانه ربما
يحصل للحيوانات ايضا فان الحمار ايضا يبعث لرفع الضرر وجلب المنفعة فلو كان من طرف العقل في
تحصيله رضا فالى ان العقل بعد اذعانه واعتقاده صفة النفع والضرر بمعنى ان الفاعل بحيث يستحق
المدح في الافعال الحسنة والذم في الافعال القبيحة يكون طلبه الزاما للفعل او الترك ينبعث عنه لانه بعد وجود
الصفتين المزبورتين في الافعال واذعانه بعد الاطلاع عليه فما فائدة في صدور الامر منه او النهي الا
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وثانيا ان الامر والطلب من مقولة الاضافة يحتاج الى الوجود في
الغير طالب ومطلوب منه وآمر ومأمور وهما لا يوجد في طلب العقل لان المأمور ان كان سوى العقل مما تطور
في الانسان فهو غير قابل للتكليف لعدم الفرق بينهم وبين الحيوانات وان كان العقل فيلزم اتحاد الامر
والمأمور فلم يتحقق الطرفين الا ان يقال من باب التنزيل وان هذا تعقل الانشاء والالزام من طرف
العقل كما نتعقل من طرف الشرع رضا فالى انه ملتزم به حتى يحتاج الى التنزيل فتلخص من جميع ما ذكرنا
ان الانشاء والحكم الالزامي امر غير متعقل من طرف العقل وبعد هذا فلا معنى لارادة الانشاء من الحكم
المنسوب الى العقل المرقوم في التعريف رضا فالا انه لو اريد منه الانشاء يلزم عدم انطباق التعريف على
لانه يلزم خروج القسم الثاني من حكم العقل عنه اعني الغير المستقل كالاستلزامات مثل حكمه بالملازمة
بين المفهوم والمنطوق وحكمه بالتلازم بين مطلوبية الشيء ومقدمته وبين الامر بالشيء والنهي عن ضده ضرورة
ان حكمه فيها ليس الا مجرد ادراك التلازم فليس من مقولة الانشاء فكيف يمكن الجمع بينه وبين الحكم
الانشائي بالنسبة الى اللفظ واحد في المعنى واحد بوضع المقام ان ما ذكرنا من الحكم في وجوب المقدمة
مثلا ليس الا ان يقال بانهما في المقام لم يكن من مقولة الانشاء وما هو من مقولة الانشاء لم يكن بانيا
في المقام احدهما نفس المحمول في قولهم المقدمة واجبة وهذا الحكم اعني الوجوب وان كان من مقولة الانشاء
لكنه من قبل الشرع باتفاق الكل والعقل كاشف عنه لانه وثانيهما الملازمة اعني نفس التلازم بين
المقدمة وذيها وبعبارة اخرى كون المقدمة موقوفا عليها وهذا الحكم وان كان من قبل العقل ولكنه ليس من
مقولة الانشاء بل هو من مدركاته لانه ليس الا ادراك اوصاف المقدمة فكانها من المدركات فكذا

مما

فكذا هذا مثلا نصب السلم بالنسبة الى الكون على السطح تارة يتصف بكونه موقوفا عليه واخرى بان درج ليس ثلث
او اربع وثالثا بكونه من الخشب او الحجر وهكذا فكما ان هذه الصفات من المدركات ولم يتعقل الانشاء فيها
فكذا الصفة الاولى اعني كونه موقوفا عليه فان قلت ان هذا الايراد على التعريف اعني خروج الاستلزامات
بعد تسليم تعقل الانشاء في الحكم العقلي وبه يمكن تصوير الحكم الانشائي من قبل العقل في الاستلزامات
ايضا بان نقول ان العقل بعد ادراك صفة التلازم وكون المقدمة موقوفا عليها يحكم بلزوم اتيانها وهو
هذا الحكم من منشآت العقل قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الحكم المزبور من العقل اعني الحكم بلزوم
الاتيان بنصب السلم مثلا بعد ان ادرك صفة التوقف فيه ليس من جهة كاشفية صفة الحسن في نفس المقدمة
ضرورة ان نصب السلم في نفسه ليس فيه جهة حسن بل انما هو من جهة انه يتحقق به اطاعة المولى وهو
شيء حسن عند العقل فيحكم بلزوم تحصيل الارشاد وهذا الحكم اعني الحكم الارشادي المزبور وان كان
فيه لانه ليس مما يتوصل به الى الحكم الشرعي لانه ارشاد من العقل بعد ملاحظة حكم الشرع تكليفا
متوصل به اليه وبالجملة ان القيود الباقية انما هي متعلقة لبيان الملازمة والارشاد كما سيأتي لا انه
في الاحكام الارشادية فلا يجوز شمول الحكم المزبور في التعريف لهذا الحكم الارشادي هذا تمام الكلام
في المعنى الأول بالنسبة الى الحكم المأخوذ في التعريف واما الثاني اعني كون المراد من الحكم
المرقوم فيه هو القضية وعلم ان انتساب القضية الى العقل كما هو مفاد القيد المرقوم في التعريف
تارة تكون القيد الحكم اعني عقليا باحد الوجهين احدهما باعتبار المحمول بمعنى ان المراد بكون القضية
عقلية كون محمولها من قبل العقل والمراد بكون المحمول من قبل العقل انه لم يكن من الشرع مدخل
فيه سواء كان لادراكه من طرف العقل ولو كان نفي المحمول غير عقلي مثل الانسان ابيض
فان البياض ادرك لكن لادراكه من العقل وكان نفي المحمول ايضا عقليا مثل الظلم
قبيح وثانيهما باعتبار الاذعان الموجود في القضية بمعنى ان الاذعان بالنسبة الحكمية
هو احد اجزاء القضية انما كان من قبل العقل فتلخص ان انتساب القضية الى العقل كما هو
مفاد قولهم في التعريف حكم عقلي على تقدير كون المراد بالحكم القضية كما هو المتوقف بين وجهين
اما باعتبار نفس المحمول او الاذعان بالنسبة بين الموضوع والمحمول واما الموضوع فلا
يصير منشأ للانتساب لان كلا من العقل والشرع فيه شرع سواء وكيف كان فلا بد

ههنا تارة

ههنا تارة من التكلم في كون المراد بالحكم المزبور في التعريف القضية من التفسير الأول واخرى على التفسير الثاني
اما الأول اعني كون المراد بالحكم القضية وكان انتسابها الى العقل باعتبار نفس المحمول في القضية
فالايراد عليه بين وجهين احدهما انه يلزم خروج الدليل العقلي مما هو دليل عند الاصولي على الاطلاق
وذلك لان الدليل عند الاصولي مفرد لانه عبارة عن نفس حد الوسط كالتغير بالنسبة الى حدوث
العالم في قبال المنطقيين حيث جعلوه عبارة عن المقدمتين فلا يشمل الدليل العقلي لو كان عبارة عن
القضية وفيه ان الدليل عند الاصولي عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والمراد
به بقرينة ذكر النظر حيث انه عبارة عن ترتيب امور معلومة غير المقدمات المرتبة اذا اخذت
بوصف الترتيب سواء كان من مقولة المفرد كحد الوسط او المركب كالقضية والمراد بترتيبها
انضمامها الى المقدمة الاخرى فالفرق بين الاطلاقين ان الدليل عند المنطقيين عبارة عن المقدمات
اذا اخذت بوصف الترتيب وعند الاصوليين عبارة عما هو عن الترتيب سواء كان مفردا
او مركبا فلا يختص الدليل عندهم بالمفرد فيشمل القضية ايضا وثانيهما ان الحد غير منعكس
لانه يلزم خروج القسم الثاني من الحكم العقلي اعني الغير المستقل منه كالاستلزامات عن الحد مع
انه داخل في المحدود بقرينة التقسيم وذلك لان مدلول الكل من الخطابات الشرعية ليس ما هو دخيل كدلالة
اقيموا الصلوة على وجوبها ودلالة القضايا الشرطية فاما بالنسبة الى مدلولها المنطوقي وبين
ما هو دخيل كدلالة اقيموا الصلوة على وجوب مقدماته وحرمة الضد ودلالة القضايا الشرطية بالنسبة
الى مدلولها المفهومي وهذا القسم من المدلول مما يدركها العقل بعد وصول الخطابات المزبورة
والحكم العقلي الغير المستقل عبارة عن هذه ولا ريب ان المحمول فيها ليس من قبل العقل كما هو في مقولة
مثل الظلم قبيح بل هو مستفاد من خطابات الشرع كما عرفت فيكون منتسبا الى الشرع لا العقل
غاية ما في الباب ان الكاشف عنه هو العقل فالعقل بالنسبة الى قضية المقدمة واجبة والضد حرام
واشباهها كاشف لان الحكم الذي هو المحمول في هذه القضايا انما هو من قبله ما يكون من قبل
الشرع لانه مستفاد من خطابه فلا يشمل الحكم المرقوم في التعريف لهذه القضايا اذ كان المراد به
القضية التي كان انتسابها الى العقل باعتبار ان محمولها عقلي لان المحمول في هذه القضايا كما عرفت
يكون شرعيا هذا وفيه انا لو قلنا بان الحكم العقلي الغير المستقل عبارة عن الحكم المستفاد من الخطابات
الشرعية المتوجهة الى اشخاص الافراد المعينة مثل وجوب الوضوء والستر والتوجه الى القبلة

ونصب السلّم الى غير ذلك وكذا حرمة الصلوة بالنسبة الى اداء الدين وازالة النجاسة كما ذهب اليه
بعض منهم فلا مدفع للايراد المزبور بتوجيه السابق في تقرير الايراد لكن لم نقل بذلك لاستلزامه اتحاد
الدليل والمدلول لان الحكم العقلي اذا كان عبارة عن وجوب الوضوء والستر والتوجه الى القبلة فالحكم
الشرعي ايضا هو هذه بعينها فكيف يجعل الاول دليلا على الثاني حتى يتوصل به اليه كما هو مفاد التعريف
وكذا لا مدفع للايراد المزبور لو تعدينا عن هذه المقالة في تفسير الحكم العقلي الغير المستقل الى مرتبة
فوقها بان يقال انه عبارة عن الحكم المستفاد من الخطابات الشرعية المتوجهة الى الانواع بعينه مثل
مقدمة الواجب واجبة وضد المأمور به حرام ونحو هكذا فالمتوجه اليه الحكم انما هو نوع المقدمة ونوع
الضد لا افرادهما مثل الوضوء والستر والتوجه الى القبلة وخصوص الصلوة بالنسبة الى ازالة
النجاسة ونحو فيندفع ايراد اتحاد الدليل والمدلول لان الحكم العقلي عبارة عن القضايا التي كان موضوعها
الانواع المزبورة والحكم الشرعي عبارة عن القضايا التي كان موضوعها افراد هذا النوع والمغايرة
بينهما واضح فيجعل الاول دليلا ويتوصل منه الى الثاني وهذا الوجه وان كان يندفع به الايراد ولاجل
ذلك اختاره بعض الافاضل ره لكن لا يندفع به الايراد الوارد على التعريف بعدم الانعكاس على
تقدير كون المراد بالحكم القضية لان المحمول في هذه القضايا الشرعية ايضا منسوب الى الشارع ومنه
يستفاد من خطابه ضرورة ان وجوب نوع المقدمة مثلا مدلول تبعي لخطاب اقم الصلوة فلا يستفيد منه
فهو منتسب الى صاحب الخطاب فلا يصح الانتساب به الى العقل ومع صعود المحذور لخروج الغير
المستقلات عن التعريف وبالجملة فلو قلنا في تفسير الحكم العقلي الغير المستقل بهذا الوجه كما ذهب اليه
الفاضل قده فلا يندفع الايراد المزبور ايضا لكن لم نقل بذلك ايضا لما فيه اولا من انه ره
يلتزم بان قضية المقدمة واجبة منتسبة الى العقل مع انها قد تستفاد من خطاب الشرع الّا
ان يقال ان الوجه في انتسابها الى العقل كون الاذعان عقليا ولو كان المحمول فيها شرعيا وثانيا
ان القضايا الشرعية المزبورة لا تجعل كونها دليلا للقضايا الشخصية المزبورة لا باصطلاح المنطقي
ولا الاصولي اما الاول فلان الدليل عند المنطقيين عبارة عن قولين فصاعدا اعني القضيتين فلا يصدق
على القضية الواحدة فلا يكون عندهم قولك مقدمة الواجب واجبة دليلا على وجوب الوضوء والستر وغيرهما
من افراد المقدمة لانه قضية واحدة واما الثاني فلان النسبة بين القضية النوعية والشخصية

يلي الا نسبة الكلي الى الفرد ولا ريب ان الكليات ليست دليلا بالنسبة الى افرادها
لان الافراد عين الكليات والدليل لابد ان يكون [illegible] نظير قوله كل فاعل مرفوع بالنسبة الى
زيد في ضرب زيد وما تقرر من ان الاستدلال في بعض المقام حيث يقال انه لابد
من رفع زيد في المثال المزبور لان كل فاعل مرفوع لا يراد الا انطباق الموجود على
الكلي لا ان يجعل الثاني دليلا على الاول ولذا اورد الافاضل قده في باب الاستصحاب
على بعض الفحول من الساده حيث جعل الاستصحاب دليلا على موارده وقوله لا تنقض
دليلا للاول وبالجملة ان القواعد الكلية لا تكون دليلا لافرادها المندرجة تحتها
والا فيلزم كون المسائل من المبادي مع انها قسيمها وذلك لان من مسائل الفقه
قول الفقيه الصلوة واجبة في الاوقات المعهودة وهذه قاعدة كلية ولو كانت
دليلا لافرادها مثل صلوة الظهر في يوم الخميس من شهر الفلاني مثلا يلزم كونها مسئلة
لعلم الفقه من ادلته والبحث عن حال ادلة كل علم انما هو من مبادي ذلك العلم فيلزم ان تكون مسئلة الفقه
من مباديه مع انه قسيمها مضافا الى ان ادلة الفقه على ما ضبطوها في اول الاصول عبارة
عن الكتاب والسنة والاجماع وهي من مقولة التصورات فكيف تكون القواعد الكلية
مثل الصلوة واجبة مثلا من ادلة الفقه مع انها من مقولة التصديقات فظهر من جميع ما ذكرنا
ان كلا من الوجهين المزبورين في تفسير الحكم العقلي الغير المستقل غير [illegible] لدفع الايراد على
التعريف فالتحقيق ان يقال في مقام تفسير الحكم العقلي الغير المستقل بما هو اوسع دائرة مما
ذكره من الوجهين ان يقال انه عبارة عن ان المتلازمين لا ينفكان بالنسبة الى مسئلة
الضد من سائر الاستلزامات والضدان لا يجتمعان بالنسبة الى مسئلة الضد ووجه عدم
الاستقلال للعقل في حكمه بهذا انه يحتاج فيه بالنسبة الى احراز كل من اللازم والملزوم والضدين
الى خطاب الشرع واذا كان المراد بالحكم العقلي الغير المستقل هذا فيندفع كلا الايرادين
لعدم ايراد اتحاد الدليل والمدلول وايراد عدم انعكاس الحد بالنسبة الى الحكم العقلي الغير
المستقل على تقدير كون المراد بالحكم المزبور فيه القضية التي كان انتسابها الى العقل باعتبار
المحمول اما الاول فلان الحكم العقلي ح انما هو قضية المتلازمان لا ينفكان والحكم الشرعي

المتوصل اليه عبارة عن القضايا الشخصية مثل وجوب الوضوء والستر وامثالها ويجعل الاول دليلا
على الثاني ويتوصل به اليها وبينهما كمال التغاير واما الثاني فلان المحمول في قضية المتلازمان لا
ينفكان والضدان لا يجتمعان عقلي صرف فلا يلزم عدم انعكاس الحد وهنا وجه اخر للتفصي من
الايرادين وهو ان حكم العقل الذي هو محل نزاع الاصولي في الاستلزامات ليس هو القضايا
المسلمة عند الكل اعني المتلازمان لا ينفكان وامثاله وانما وقع الخلاف في مقدمة الواجب
ومسئلة الضد وامثالهما من الاستلزامات بل الحكم العقلي فيها انما هو ان المقدمة لازم لذي المقدمة
والمأمور به ملازم للمنهي عنه كما في باب اجتماع الامر والنهي والمفهوم اللازم للمنطوق ونحو ذلك فانها
ح ايضا وذلك اما الاول فلان الحكم العقلي عبارة عن هذه القضايا والحكم الشرعي المتوصل
اليه عبارة عن القضايا الشخصية والمغايرة بينهما في غاية الكمال واما الثاني فلان المحمول
على هذه القضايا ايضا اعني اثبات اللزوم عقلي صرف بهذا كله فما اذا كان المراد بالحكم القضية
وكان الوجه في انتسابها الى العقل كون الاذعان في القضية عقليا في تحقق الايراد
على التعريف بالايراد الاول اي خروج الدليل العقلي عن مطلق ما هو دليل عند الاصولي و
هو الجواب واما الايراد الثاني اي عدم انعكاس الحد بالنسبة الى الحكم العقلي الغير المستقل
فلا يرد ح لان المحمول في قضية المقدمة واجبة مثلا وان كان شرعيا لكن الاذعان بالنسبة
فيها من قبل العقل وكيف كان فالمراد بكون الاذعان اي الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع
من قبل العقل اما في المستقلات مثل الاذعان بثبوت القبح للظلم والحسن للاحسان فواضح
واما في غير المستقلات مثل الاذعان بثبوت الوجوب للمقدمة والحرمة للضد ونحوهما فلان العقل
مستقل كمال الاستقلال في ان الشيء بعد احراز كونه مقدمة للواجب فهو لا محالة يكون واجبا وكذا
بالنسبة الى حرمة الضد وهو في حكمه هذا مستقل لا يردع عنه ابدا ولو قبل الدليل الشرعي على
خلافه ولذا لو انعقد الاجماع على وجوب المقدمة او عدم حرمة الضد فهو لا اعتناء به في الاذعان
من العقل بل بعد احراز ثبوته لان العقل بالنسبة الى الاذعان المزبور مستقل غاية الاستقلال ولا
ينافي ما ذكرنا كون حكمه هذا من غير المستقلات لان عدم استقلاله من جهة انه يحتاج في حكمه هذا
الى احراز الموضوع اي كون الشيء مقدمة للواجب وهو لا يثبت الا بالخطاب ولكن بعد احرازه

بهذا فهو مستقل بالاذعان والاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع اعني الوجوب للمقدمة بعد كون ذيها من الواجبات
هذا كله اذا كان المراد بالحكم المذكور القضية واما اذا كان المراد به المحمول المنتسب اي الاذعان وفاء الكلام
فيها يعلم مما مر في المعنى الثاني للحكم من حيث الايراد والجواب بمعنى انه لم يرد ح الايراد الاول اي
خروج الدليل العقلي عما هو مصطلح الاصوليين في مطلق الدليل لانها من مقولة التصورات والمفرد
فلا يكون من القضايا حتى يلزم المحذور المزبور بل يرد الايراد الثاني اي على تقدير الثاني اذ لو كان المراد
بالحكم الاذعان بها لا يخفى ومما يؤيد كون المراد بالحكم المرقوم في التعريف نفس المحمول المنتسب ان الدليل
العقلي قرين الدليل الشرعي فكلما هو المراد من الدليل الشرعي فهو ايضا مراد من الدليل العقلي ولا ريب
ان المراد بالدليل الشرعي ليس الا المحمول المنتسب الذي هو حد وسط القياس المرتب في الدليل كان
يقال هذا ما دل عليه الكتاب وكل ما دل عليه الكتاب يجب العمل به فهذا يجب العمل به وكذا الكلام بالنسبة
الى السنة والاجماع ايضا على تقدير كونه من الادلة الشرعية فكما ان الدليل الشرعي باصطلاح الاصولي
في هذا القياس ليس الا الكتاب او السنة الذي هو محمول منتسب ويكون من مقولة التصورات فكذلك الدليل
العقلي ايضا عبارة عن المحمول المنتسب بقرينة المقابلة لا القضية التي كانت من مقولة التصديقات هذا كله
في الجزء الاول من التعريف اي الحكم وقد عرفت ان له معان اربع وما هو صالح لان يراد منه في المقام واما
الجزء الثاني اعني عقلي فقد سبق بعض الكلام فيه في بيان معنى الانتساب وسيأتي بعضه الآخر بعد هذا
بقي الكلام في الجزء الثالث من التعريف اي ما يتوصل به والكلام فيه يقع في مقامين احدهما في ان المراد
بالتوصل هل هو التوصل التام بان يكون الموصل علة تامة للتوصل او التوصل الناقص بان يكون الموصل سببا ناقصا
للتوصل بحيث يحتاج تمام التوصل الى انضمام امر آخر عليه فان كان المراد به الاول يلزم خروج جميع الاحكام العقلية
بكلا قسميها ضرورة انها لم تكن علة تامة للوصول الى الحكم الشرعي اما في غير المستقلات فواضح لان العقل
يحتاج فيها لا محالة الى الخطاب الشرعي واما المستقلات فلان الموصل التام لا يكون الا حكمين منهما بان يجعل
احدهما صغرى القياس والآخر كبراه او يكون احد المقدمتين من الاحكام العقلية والاخرى من غيرها بان يثبت
باحدى الحس والوجدان وكيف كان فالموصل التام ليس حكما عقليا واحدا بل لا يتحقق التوصل التام الا بحكمين
والمأخوذ في التعريف انما هو حكم واحد والحكم الواحد غير الحكمين وان كان المراد به الناقص يلزم دخول
جميع الادلة الشرعية في التعريف اذ ما من دليل شرعي الا وهو يحتاج في كبراه الى دليل عقلي مثلا في
هذا ما دل عليه الكتاب والسنة وكلما دل عليه الكتاب والسنة فهو حق ولا ريب ان الكبرى في هذا القياس لا تثبت
الا بحكم العقل فلابد ان يكون القياس المزبور من الادلة العقلية لان الحكم العقلي فيه سبب ناقص للتوصل

مع انه من الأدلة الشرعية ضرورة وقد اجاب محقق شيخنا الأنصاري قدّه باختيار الشق الثاني ورد قول الخصم
بان جميع الأدلة الشرعية يدخل في التعريف في باب الكبرى في القياس المزبور وان كان عقليا لكن المطلوب
للفقيه انما هو صغرى هذا القياس اي هذا ما دل عليه الكتاب وكل ما دل عليه الكتاب شرعي وجعل التسمية في القياس المزبور
دائرا مدار المقدمة المطلوبة ولذا لو احتاج الى هذا القياس من هو من المتكلمين باعتبار كبراه يسمى بالدليل
العقلي وبالجملة ان التسمية تدور مدار المقدمة المطلوبة فان كانت هي من الشرع فالقياس المزبور شرعي
وان كانت من العقل فعقلي ومقتضى التحقيق ان المراد بالتوصل هو التوصل الشأني والسؤال المزبور
لا موقع له في المقام حتى يحتاج الى هذا الجواب الصادر عن تكلف وذلك لانا بعد ان جعلنا المراد بالحكم
العقلي المأخوذ في التعريف ما ينطبق على مصطلح الأصولي في الدليل اي حد الوسط او القضية فلا وقع لقول
المورد انه يلزم ان يدخل في التعريف الذي هو ما يكون حد وسطه عقليا واما على الثاني اي كون المراد به القضية فلانا
نقول ان القياس المزبور وان كان دليلا واحدا عند المنطقي لكن دليلان مستقلان باصطلاح الأصولي وكل
يسمى باسم فان الاول اي صغرى القياس يسمى بالشرعي لانه قضية منتسبة الى الشرع والثاني اي كبراه تسمى
بالدليل العقلي لانه قضية منتسبة الى العقل والمورد ان جعل مورد النقض الاول فلا وقع لنقضه لانه دليل شرعي الدليل
وان جعل الدليل الثاني فلا محذور في دخوله في التعريف لانه دليل عقلي وبالجملة ان هذا القياس بتمام تشخصه
ليس دليلا اصوليا بل الدليل الاصولي اما حد وسطه وهو الكون دليلا شرعيا لو اريد على تسمية بالدليل الشرعي
او القضية المشتمل عليها وما اشتمل عليه هذا القياس من القضية ليس الا اثنتين وكل واحد منهما دليل اصولي مستقل
قد سمي بما هو موجود فيه من مناط التسمية فهذا القياس باصطلاح الاصولي قد جمع فيه اسمان ومسميان
وكل واحد من الاسمين منطبق على مسماه فهو مشتمل على ما هو دليلان عند الاصولي لا انه دليل واحد كما هو عند
المنطقي وقد جمع فيه المسميان حتى يقع الاشكال في ان هذا الدليل الواحد هل يسمى على طبق مسماه الشرعي او
العقلي وبما بينا فكيف يقول المجيب مع كونه من اهل الاصول لا المنطقي ان التسمية تدور مدار المقدمة
المطلوبة وبالجملة فتحقيق الحال في التسمية في القياس المزبور انما هو على المنطقية حيث جعله دليلا واحدا
لا الاصولي فانه عند الاصولي مشتمل على دليلين مستقلين لكل منهما اسم ولعل منشأ المجيب ما ذكره الفاضل
اللاهجي ره في كتابه المسمى بكوهر مراد حيث تصدى لرفع الاشكال في التسمية بالنسبة الى القياس المزبور اي
ما كان احد جزئيه شرعيا والاخر عقليا ولم يلتفت ره الى ان هذا الفاضل ليس من اهل الاصول بل هو من
اهل العلم متكلم باصطلاح اهل الميزان في الدليل لغرض ... انه لا ريب في ان القياس

المنطقية
المزبور دليل واحد عند المنطقي وهو ما ذكره هو المعيار في التسمية على هذا الاصطلاح لعدم ان ما هو دليل عند
ما ذكر يسمى عند الاصولي اذا اشتمل على جزئين احدهما شرعي والاخر عقلي وما نقول في جواب سؤاله من
وجوه اربع احدها انا لم نر من تصدى لبيان اصطلاح في هذا الباب الا الفاضل اللاهجي قده وهو
غير كاف وبالجملة ان اصطلاح حال التسمية ليس مبنيا على التحقيق والتدقيق حتى يكون بيانه شأن
المحقق بل هو مبني على الاستقراء والتتبع في كلمات القوم حتى نعلم ان مناط التسمية ماذا لحصل عندهم
ونحن بعد التتبع لم نر من تصدى لبيان هذا الاصطلاح وما ذكره الفاضل اللاهجي لكونه من اهل الكلام لا
يكشف عن مصطلح الاصولي في التسمية وثانيها ما ذكره الفاضل اللاهجي قده من ان الدليل العقلي ما يكون
جميع مقدماته عقليا والدليل الشرعي ما يكون جميع مقدماته او بعضها شرعيا وعلى هذا الوجه يكون القياس
المزبور اي هذا ما دل عليه الكتاب وكل ما دل عليه الكتاب فهو حق من الادلة الشرعية ويكون الدليل العقلي مثل
ما تقدم ان ذي المقدمة يلزم المقدمة او المتلازمان لا ينفكان فان جميع مقدمات هذا القياس عقلي
لكن فيه ان هذا غير مطرد في جميع موارد الدليل العقلي كما لا يخفى وثالثها ما ذكره الانصاري قده من ان التسمية
تدور مدار المقدمة المطلوبة فان كانت شرعية فالدليل شرعي وان كانت عقلية فعقلي وعلى هذا الوجه ان
كان المستدل بالقياس المزبور اي ما دل عليه الكتاب فقيها فالدليل شرعي وان كان ~~متكلما فعقلي~~
بهذا الوجه لان المطلوبة للفقيه هو صغراه وهو شرعي وان كان متكلما فعقلي لان المطلوبة للمتكلم هو كبراه
وهو عقلي لكن فيه انه لا بد في مقام التسمية من الاقتصار على المستدل واما الدليل بنفسه فليس له اسم وهو
بمكان من الضعف ورابعها ما هو المعيار من ان المدار في التسمية ملاحظة حد الوسط فان كان الحد الوسط
في القياس شرعيا فالدليل شرعي وان عقليا فعقلي وعليه فالقياس المزبور اي هذا ما دل عليه الكتاب
شرعي لان حد وسطه هو الكتاب وهو انما وصل من قبل الشرع المقام ان المراد بالتوصل
بل هو التوصل الشأني او الفعلي والاول خلاف ظاهر لفظ التوصل لا يتوصل الا الفعلي في الحد هو الثاني
مستلزم لخروج الدليل المغفول عنه ولا يخفى ان هذا الايراد وارد على من لم يأخذ قيد الامكان في التوصل
كصاحب القوانين ره واما من اخذه فيه كصاحب الفصول ره وغيره فلا يرد عليه وكيف كان فقد اجيب
عنه اولا بان المراد بالتوصل هو الشأني وان كان خلاف الظاهر لكن اخذ قيد الامكان في توقف
مطلق الدليل قرينة عليه فيترك القيد المزبور هنا لقرينة ما اخذه بمثله وثانيا بان حصول الغفلة بالنسبة الى
الحكم العقلي غير معقول وان كان لم يعقل بالنسبة الى الدليل الشرعي بيان الفارق بينهما ان الحكم
الشرعي لعدله صدر من الشرع لهو ثابت في الخارج سواء التفت اليه المكلف او غفل عنه بخلاف

الحكم العقلي فانه ان التفت الى الاذعان بثبوته للموضوع فرض الغفلة عنه غير معقول وان
لم يحصل الالتفات اليه فلم يتحقق منه حكم حتى يتصور الغفلة بالنسبة اليه لان قوام
الحكم هو بالاذعان المزبور وهو غير حاصل بعد لكن التحقيق ان نقول ان المراد بالتوصل
هو الشأني في ثبوته الحكم الماخوذ في الحد بعد ما بينا المراد منه فان المراد منه لما عرفت سابقا
اما القضية او حد الوسط وكل منهما لا يكون موصلا فعليا الى النتيجة بل كل منهما يكون شأنه
التوصل يعني لو انضم اليها قضية اخرى او انضم الى حد الوسط سائر اجزاء القضية فيتوصل به
وبالجملة ان المراد بالتوصل هو الشأني منه سواء كان المراد بالحكم القضية او حد الوسط
فلا فرق بينهما من هذه الجهة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المراد بالحكم اذا كان
القضية فلا يعقل فيه الغفلة لما عرفت انفا من ان قوام القضية انما هو بالاذعان
بالنسبة في القضية فان لم يلتفت اليه فلم يحصل قضية وان التفت اليه فلا يعقل الغفلة
بخلاف ما اذا كان المراد به حد الوسط اي المحمول مجردا عن الموضوع فانه في نفسه
غير محتاج الى الاذعان فيعقل فيه الغفلة هذا تمام الكلام في تعريف الدليل العقلي
حدا واما تعريفه رسما يعني بحيث يمتاز عن الدليل الشرعي كما هو شأن غالب التعاريف
فقد تصدى له اي التعريف الرسمي الفاضل اللاهجي ره في كوهر مراد قال ان الدليل العقلي
ما دل على ثبوت الحكم عند الله اي بحكم النفس الامري بلا واسطة دليل سمعي ديني والدليل
الشرعي ما دل على ثبوت الحكم في الشرع والدين بواسطة دليل سمعي والفرق بينهما ان طرف
الثبوت في الاول هو الواقع ولازمه ان من لم يعتقد بالواقع وينكر وجود الصانع
كالدهري ينكر الدليل العقلي بهذا المعنى ولا يستدل به لانه يدل على ثبوت الحكم عند الله
وهو منكر له ولا يعتقد الا وجود الدهر فلا يدل هذا الدليل عنده على ثبوت الحكم بخلاف الثاني
فان طرف الثبوت فيه هو الشرع والدين ولازمه ان من لم يعتقد بالواقع او يعتقد
لكن غير معتقد بالشرع والدين الذي هو طرف ثبوت الحكم الذي دل عليه الدليل كالدهري
لو اشتغل برهة من زمن الزمان على تحصيل مقدمات الاستنباط والعلم بعد
الشريعة يدل دليل الشرعي عنده على ثبوت الحكم في هذه الشريعة لكنه غير مستلزم

عنده

عنده لثبوته في الواقع من جهة عدم اعتقاده بالشريعة ومن هنا قالوا في مقام تعريف الفقه بانه
منتقض بعلم اليهودي اذا علم الفقه بالقواعد الشرعية وبالجملة ان الدليل العقلي بالمعنى المزبور
عند منكر الواقع لا يدل على ثبوت الحكم فيه بخلاف الدليل الشرعي فانه يدل عنده على ثبوت
الحكم في الشرع غاية ما في الباب انه غير معتقد باستلزامه لثبوت الواقع من جهة انكاره
وكيف كان فلنرجع الى ان التعريف المزبور صحيح او زيف فنقول اما شموله للمستقلات العقلية
فواضح لا اشكال فيه انما الاشكال في شموله لغير المستقلات اي الاستلزامات مثل مقدمة
الواجب وامثالها وبيان الاشكال انها بين قسمين فان الموقوف عليه اي المقدمة تارة قد
يكون من الامور العقلية التي لا احتياج بيانه الى خطاب سمعي مثل النظر في المعجزة
بالنسبة الى الايمان بالله ورسوله ص وقد تكون من الامور الشرعية اي لا ينبغي الا
بدليل شرعي مثل الوضوء والستر والتوجه الى القبلة بالنسبة الى الصلاة فان كان
من قبيل الاول فلا اشكال ايضا في شمول التعريف له ايضا لانه لا يتوقف ثبوته الى الاحتياج
الى توسط خطاب شرعي بل العقل بنفسه يدل على ثبوته في الواقع وان كان
من قبيل الثاني ففي شمول التعريف له اشكال بل لا اشكال في عدمه لانه لا يتحقق الا بدليل
سمعي فكيف يشمله التعريف المزبور فظهر ان هذا التعريف بالنسبة الى القسم الثاني من
غير المستقلات غير منعكس هذا تمام الكلام في الموضع الاول واما الكلام في الموضع
الثاني اي تقسيم الدليل العقلي ونعني بالدليل العقلي هو الحكم العقلي كما عرفت في تعريفه فنقول
انهم ذكروا للحكم العقلي المستقل اي ما يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تقسيمين
احدهما ما صدر عن غير واحد من المحققين وبالجملة وهو انه بنفسه ينقسم الى ضروري
ونظري ومثلوا للاول بحسن الاحسان وقبح الظلم وللثاني بحسن الصدق الضار وكذب
النافع فان اتصافهما بالحسن والقبح ليس بمثابة اتصاف الاحسان والظلم بهما بل
هو مثل النظر ولذا اختلف الانظار فيه لكن الذي يقتضيه التحقيق بعد النظر الدقيق
ان القسم الثاني ليس تمامه سبيله في الحكم العقلي الذي يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح ل

الحكم العقلي بوصف المزبور كله من القسم الاول يعني انه ضروري لا نظري وذلك لان النظر ترتيب امور معلومة
للتأدي الى شيء مجهول والحكم بما للشيء من حسن وقبح مما لا يتصور للعقل حتى يحتاج الى ترتيب معلومات
للتأدي الى مجهوله بذا ومن يدعي تحقق النظرية في الحكم العقلي لا بد من ان يثبت ان حسن الشيء
وقبحه قد يكون برهة من الزمان مجهولا للعقل لكن العقل بعد ترتيب معلوماته ينتقل حكمه
به الى العلم به واثبات هذا دونه خرط القتاد وتفصيل المقام ان القضايا على قسمين لانها
تارة يكون ظرف ثبوت المحمول فيها للموضوع هو الخارج وان كان من الامور العقلية و
اخرى يكون ظرف الثبوت هو الذهن فان كانت من قبيل الاول فهي قابلة للانقسام
الى البديهي والنظري مثل الاول النقيضان لا يجتمعان والنار حارة وزيد قائم
اذا كان قائما حسا وهكذا ومثال الثاني الارض كروي والفلك لا يتخرق وزيد
قائم اذا ثبتت قائميته بغير الامر الحسي وان كانت من قبيل الثاني فهي غير قابلة
للانقسام اليهما بل هو منحصر في البديهي فهذا مثل ثبوت صفة الجوع والسمع للنفس
وثبوت صفة الحزن والوجع فان ظرف ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها
ليس الا الذهن ووجه الفرق ان ظرف الثبوت في الاول لما كان خارجا عن الذهن
فربما يصير ثبوت المحمول للموضوع فيه مجهولا كما هو تمام ما ترى القسم النظري فلا بد
من ترتيب ما هو معلوم له ليحصل التأدي الى مجهوله بخلاف القسم الثاني فان ظرف
الثبوت فيه انما هو نفس الذهن وهو ليس امرا غيبيا بل هو حاضر عند العقل فلا يجهل
العقل بثبوت المحمول للموضوع في الذهن حتى يحتاج الى ترتيب معلومات
للتأدي الى مجهوله اذا عرفت هذا فنقول ان صفة الحسن والقبح بالنسبة الى موضوعهما
هو من قبيل الثاني في انه من الامور الوجدانية الباطنية فان ظرف ثبوتهما
للموضوع هو الذهن وان كان نفس الموضوع من الامور الخارجية وذلك لان
الحسن والقبح الذي هو محل النزاع في المقام عبارة عن استحسان النفس واشمئزازه
المعبر عنه في السنتهم بالمدح والذم وفي لسان الفارسية به پسنديده ونا پسنديده

ولا ريب

ولا ريب ان ظرف ثبوتهما للموضوع كالاحسان والظلم مثلا ليس الا الذهن نظير ثبوت صفة الحزن والوجع
لموضوعهما فظهر ان ظرف الثبوت فيهما ليس امرا غيبيا بل هو حاضر عند العقل فلا يتعقل جهل العقل بنفس
الثبوت فلك صفتا الحسن والقبح بالنسبة الى موضوعهما نعم ربما يغفل عنه فيحتاج الى الالتفات لا ان
ثبوتهما للموضوع مجهول عند العقل فيحتاج الى ترتيب امور معلومة للتأدي اليه حتى تصدق كونه نظريا
فتلخص من جميع ما ذكرنا ان التقسيم المزبور عن الحكم العقلي المستقل اي الراجع الى قاعدة الحسن والقبح
مما لا معنى له ويمكن ان يوجه بوجوه احدها ان المراد بكونه نظريا انه مما تختلف فيه الاذهان كموصوف
الحسن والقبح من الامور الوجدانية مثل صفة الحموضة مثلا لانه تختلف فيه الاذهان فاي تأثيره في
المزاج البلغمي الصفراوية في المزاج الصفراوي وصدق الضار وكذب النافع من حيث اتصافهما
بصفة الحسن والقبح ايضا كذلك تختلف فيه النفوس فتشمئز منها فوصفها بالقبح ورب نفس تستحسنها
فيوصفها بالحسن وثانيها ان المراد بكونه نظريا انه يحتاج الى الالتفات بعد الغفلة وفيه ان الالتفات
الضار ربما يحتاج الى الالتفات فان لازم البداهة ليس نقيض البديهي دائما في نظر العقل
وثالثها ان المراد من النظري معناه المصطلح اي بترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول بل بمعنى
على معناه ويعرف في متعلقه بان يقال ان حكم العقل نظريا ان محل النظر انما هو في
مصاديق موضوعه كما في موضوع الحكم بالنسبة الى ضرب اليتيم مثلا اذا كان للتأديب فان العقل
لا يحتاج الى النظر في حكمه الكلي بان الظلم قبيح وانما يحتاج الى النظر في كون المصداق المزبور من
افراد الظلم حتى لا بد من ترتيب امور معلومة للتأدي الى هذا المجهول ولا يخفى ان ظرف ثبوت الجهة
فيه ايضا هو الذهن لان الظلم ليس نظيرا ليس الا الخارجية وان كان ظرف ثبوت نفس القبح في الظلم
هو الذهن ومن قبيله في الشق الاول من الخيار الذي ذكرنا يكون القضية قابلة للانقسام
الى البديهي والنظري لا جرم مما ذكرنا من ان الشبهة اذا كانت في المصداق فيكون نظريا
بل فيما اذا كان محل الشبهة موضوع مستنبط كالمثال المذكور او موضوع العرف كما اذا ضرب
احدا في حمل الطلبة ولم يعلم انه مستحق كيف لا يكون جرمه هذا ظلما او لا يستحق فيكون ظلما هذا
لكن فيه ما لا يخفى من انه تكلف بما ذكروه مثالا للقسم النظري ضرورة ان الشبهة في صدق الضار
وكذب النافع انما هو من حيث الحكم لا الموضوع لانا نعلم ان صدق الضار من افراد الصدق

وكذب النافع من افراد الكذب الا ان الشبهة في حكمهما بخلاف ضرب اليتيم مثلا فانا لا نعلم
انه من مصاديق الظلم ام لا هذا تمام الكلام في التقسيم الاول واما التقسيم الثاني ففيه ايضا وقد
ذكروا ان الحكم العقلي المستقل الراجع الى قاعدة الحسن ينقسم الى واقعي وظاهري وغاية
ما يوجه له هذا التقسيم ان يقال ان الفارق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري في الحكم
الشرعي بعينه هو الفارق بعينه في الحكم العقلي وهو ان موضوع الحكم ان احرز بطريق علمي فالحكم
المتوجه اليه واقعي وان احرز بطريق غير علمي كالاصول والطرق الظنية فالحكم المتوجه اليه
حكم ظاهري مثل طهارة الكر مثلا فان كرية الماء ان احرز بالعلم فهو طاهر واقعا وان احرز
بالاستصحاب فهو طاهر ظاهرا فكما ان الطهارة في الكر حكم شرعي يأتي فيه الواقعية والظاهرية
بالاعتبارين المزبورين كذلك الحكم العقلي ايضا يأتي فيه الواقعية والظاهرية بهذين الا
الاعتبارين فان حكم العقل بلزوم العمل بالقطع حين الانفتاح والعمل بالظن حين
الانسداد مثلا معلق على عدم وصول النهي عنه من قبل الشرع كما هو مذهب المقدم
حيث جعل حكم العقل في هذين المقامين تعليقيا في قبال الانصار
فان احرز عدم النهي بالعلم فيكون حكمه هذا حكما واقعيا وان احرز بالاصل فيكون حكما ظاهريا
وانت خبير بما فيه من ان الحكم الظاهري مما لا سبيل فيه للعقل وذلك لان علة الحكم هو
عنوان الواقع المأخوذ في موضوعه فاذا شك في هذا العنوان فهو شك في علته وفي صورة
الشك في العلة لا يعقل ترتيب المعلول اي الحكم مثلا اذا فرض ان العقل حاكم بلزوم شرب
الماء الصافي فلا ريب في ان مناط حكمه هو صفائه الواقعي فيكون الشك في الصفاء
شكا في المناط ومع هذا الشك لا يعقل حكمه بلزوم الشرب وبمثابة هذا الحكم الغرض من
في هذا المثال جميع الاحكام العقلية التي يحقق صدورها من العقل مثل حكمه بقبح الكذب والعدوان
وحسن الصدق والاحسان حيث ان حكمه بالحسن والقبح لا يتحقق الا بعد احراز تلك العناوين
المأخوذة في موضوعهما واقعا واحرازها الواقعي لا يتحقق الا بالعلم واما في صورة الشك فيها
شكا في علة الحكم لا يتحقق من العقل حكم حتى يسمى بالظاهري فان قلت انا لا نقول بان
العقل في صورة الشك في الموضوع يحكم حكما حتى يقال ان الشك في الموضوع شك في علة الحكم
ومع الشك في العلة لا يعقل ترتيب الحكم بل نسلم ان الاحكام يدور مدار وجه موضوعها الكلي

نقول

نقول ان احراز الموضوع تارة بالعلم واخرى بالاصل والاصل وان لم يحقق الموضوع تحقيقا لكن يحكم بوجوده
تنزيلا والحكم المترتب عليه في هذا القسم حكم ظاهري قلت اعتبار هذا الاصل اما بالشرع او ببناء العقلاء
وكلاهما لا ينفع في المقام اما الاول فلان غاية ما يكون للشارع من التصرفات والتنزيلات انما هو
بالنسبة الى احكامه لا الى الحكم العقلي لا يقال ان هذا يتم على القول باعتبار الاصل المثبت لانا نقول
ان الاصل المزبور لا ينفع حتى على القول بالاصول المثبتة لان العامل به يثبت به الحكم الشرعي
وان كان اثباته بواسطة حكم العقل بخلاف المقام فانه يريد بالاصل اثبات نفس الحكم العقلي
واما الثاني فلان بناء العقلاء لا شرع له على اثبات الحكم العقلي كيف وتخلف عنه كثيرا كما في
حكم العقل بحسن الاطاعة والعقلاء لا يزالون يرتكبون المعاصي فتلخص من جميع ما ذكرنا ان صدور
الحكم الظاهري من العقل مما لا يعقل نعم يمكن توجيهه بوجه آخر بان يقال ان العقل يحكم مثلا بان التصرف
في مال الغير لكونه ظلما قبيح سواء علم بانه مال الغير او شك فيه وحكمه في الاول واقعي وفي الثاني ظاهري
وفيه انه لم يصدر من العقل في المقام حكمان بل حكم واحد وهو واقعي غاية ما هناك ان دائرة حكمه
وسيع لان جواز التصرف يحتاج الى الاذن فقبح التصرف عام لصورة العلم بالاذن او الشك فيه
بقي الكلام في المثالين المذكورين ذكرا للحكم الظاهري اي العمل بالقطع والظن حين الانفتاح
والانسداد فنقول ان حكم العقل بسلوك المسلكين اي القطع والظن انما هو في صورة الامن
من المؤاخذة في سلوكهما فمناط حكم العقل بالسلوك هو عدم المؤاخذة في السلوك لا عدم النهي
والقطع بعدم المؤاخذة امر محقق في صورة عدم العلم بالنهي او الشك فيه اما الاول فواضح واما
الثاني فلحكم آخر قطعي صدر من العقل بان العقاب بلا بيان قبيح وبالجملة ان حكم العقل
المعلق عليه هو عدم المؤاخذة وهو غير محرز بالاصل فيكون الحكم المترتب عليه ظاهريا بل
وجود النهي وعدمه انما هو بحكم العقل الصريح بقبح العقاب بلا بيان فلم يحرز موضوع حكم العقل
بسلوك الطريقين بالاصل حتى يكون الحكم ظاهريا بل بحكم العقل الصريح المزبور وهو
مفاد اصل البراءة الذي هو الاحكام ظاهري لا ان حكم المذكور من العقل اي قبح العقاب بلا بيان بل هو الا
حكم العقل بقبح العقاب وهو واقعي فلا مجال لانكار حكم الظاهري من العقل لان
البراءة حكم ظاهري لكنه اذا استدل

الى الشرع فالحكم بالاباحة في الشبهة التحريمية حكم ظاهري لكن من قبل الشرع امّا من العقل
هو قبح العقاب بلا بيان وهو حكم واقعي وهذا كله في العقليات المستقلة الراجعة الى
قاعدة التحسين والتقبيح واما القسم الثاني اي العقليات الغير المستقلة فتوضيح الكلام
فيه يعود الكلام الى ذكر عنوان تقسيم الدليل العقلي فنقول ان الدليل العقلي بعد ما عرفت
تعريفه تقسيم وما ذكروه في بيان هذا التقسيم بحيث يصير معيار التميز احد القسمين منه عن الآخر
يلي تعاريف احدهما ما تداوله المشهور من زمن المحقق والشهيد الى زمان المتأخرين وهو
ان الدليل العقلي على قسمين مستقل وغير مستقل والمعيار بينهما ان الدليل العقلي ان احتاج
في مقام توصله الى الحكم الشرعي الى توسيط الخطاب من الشرع فهو الثاني وثانيهما ما في
الفصول بعد اعتراضه على طريقة المشهور من ان الدليل العقلي على قسمين ما يرجع الى قاعدة التحسين
والتقبيح وما لا يرجع اليهما ثم ذكر بعض مصاديق كل من القسمين وهذا المعيار وان كان اكمل
من الاول من حيث تميزه بين القسمين بحيث لا يقع الخطاء في المصاديق بخلاف الاول
ولذا وقع الخلاف بين المتأخرين في تعيين واحد من المصاديق كما سنذكر لكن لا بد من التعرض
لحال المعيار الاول لكونه صادرا من القوم واستعلام حال المصاديق بالنسبة اليه فنقول ان
ارباب هذا المعيار قد وقع الخلاف بينهم في جملة من المصاديق مثل الاستصحاب تارة
من حيث دخوله في الدليل العقلي وعدمه واخرى على الاول في انه من المستقل او من غير المستقل
والخلاف الثاني بين الشهيد في الذكرى والانصاري ره ذهب الاول الى الاول والثاني
الى الثاني والخلاف الثاني بين المحقق ومن عداه ذهب المحقق الى خروج الاستصحاب
من العقلي وعده قسيما للعقل قال في المعتبر ما هذا لفظه مستند الاحكام عندنا خمسة الكتاب
والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب وفيه ما لا يخفى من الاشكال وهو ان الاستصحاب
ان لم يكن من الادلة العقلية فالى اي شيء يرجع وما يمكن ان يستفاد منه مقصوده ره وجوه
احدها ان الاستصحاب دليل شرعي ومستنده الاخبار المشحونة بها كتب القوم في باب
الاستصحاب وفيه اولا ان هذا ينافي ذكره قسيما للسنة لان الاستصحاب في مرجعه الى
السنة ولم يكن شيئا على حدة وثانيا ان استناد اعتبار الاستصحاب الى الاخبار لم يكن
معهودا من زمان المحقق بل حدث التمسك بها في زمان والد شيخنا البهائي والسبزواري ره

وثالثا ان الاستصحاب حينئذ لم يكن دليلا شرعيا بل هو نفي الحكم الشرعي ودليل هذا الحكم
هو الاخبار المزبورة اللهم الا ان توجه بما حكاه الانصاري ره عن السيد الجليل بحر العلوم ره
من ان الاصل دليل على ثبوت الحكم في مورده والاخبار المزبورة دليل على هذا الدليل وفيه
ما ذكره الانصاري قده ردا على هذا المسلك فراجع الى كلامه وثانيها ان الاستصحاب بقرينة
المقابلة ليس من الادلة الشرعية ولا العقلية بل دليل على حدة مدركه بناء العقلاء
او قاعدة وجود المقتضي ورفع المانع ودفع الاول بان بناء العقلاء ليس مبنيا على حدة
بل وجه اعتباره اما الاجماع او السيرة وكيف كان فرجعه الى الاجماع مدفوع بان العبرة
بالدليل لا بدليل الدليل ضرورة انه لو دل خبر واحد على حكم في الشريعة فالعبرة به لا بدليله اي
اية النبأ ودليل بناء العقلاء وان كان هو الاجماع لكن العبرة بنفس بناء العقلاء وهو
مبني على حدة في قبال الادلة الاربعة فيصح المقابلة وثالثها ان مراده بالعقل هو الدليل
العقلي القطعي والاستصحاب ايضا دليل عقلي لكنه عقلي ظني ورفع فيصح المقابلة بينهما وما يتخيل
من انه كيف يكون مراده بالعقل العقل القطعي وقد قسم الدليل العقلي الى لحن الخطاب وفحوى الخطاب
ودليل الخطاب ليس الا مفهوم الشرط ومفهوم الوصف وهما من الادلة الظنية مدفوع بان
الذي جاء من قبل العقل بالنسبة اليهما انما هو ان المنطوق يلازم الانتفاء عند الانتفاء وهذا البديهي
ثبوت المفهوم حكم ظني من قبل العقل لا يمكن رفع البداهة وجهة انتسابه الى الظن هو كون
المنطوق من الظواهر ولذا لو استعمل القضية الشرطية بلا مفهوم فهو مجاز في نفس القضية
بالنسبة الى المنطوق لان الحكم العقلي روح البداهة هذا ما يصلح به التوجيه في توجيه
كلام المحقق لكن لم يتضح التحقيق ان الاستصحاب دليل عقلي ظني غير مستقل من قبيل الاستلزامات
اي الدلائل الالتزامية فلنا في المقام دعاوى اما الاولى اي كون الاستصحاب دليلا عقليا
فلان عقلية الدليل باحد امرين اما كون حد وسطه من قبل العقل او القضية المشتمل عليها هذا الدليل
وكلاهما موجودان في الاستصحاب اذ لا يجري بعد احراز صغرى وكبرى تعني ان الشيء الفلاني كان ثابتا
وكلما ثبت يدوم او ما ثبت يدوم وحد الوسط فيه هو الثبوت في السابق وحدانية لا شرعية فيه والحاكم بالقضية
وهو ظني فكان حكم العقل يكون قطعيا ان كان سنده الدليل القطعي وكذلك يكون ظنيا ان كان
هو الفعل وسنده حكمه العقلية واما الثانية اي كونه ظنيا فلان سند حكم العقل هو

ان كان سنده الدليل الظني ومن هنا ظهر ان المراد بالموصل المرقوم في تعريف الدليل العقلي اعم من
القطعي والظني حتى يشمل حكم العقل بقسميه واما الثالثة اي كونه عقليا غير مستقل فلانه يحتاج الى
خطاب شرعي وذلك لان الاستصحاب لا يجري الا بعد ثبوت المستصحب وهو الذي جعلناه موضوعا
لصغرى القياس المزبور من ان الشيء الفلاني ولا ريب ان المراد به هو الحكم وهو لا يثبت الا بالخطاب
الشرعي ودعوى ان المستصحب لا ينحصر في الحكم بل قد يكون من الموضوعات كالحياة والرطوبة
وامثالهما مما لا يتوقف على خطاب الشرع مدفوعة بان محط الكلام في باب الاستصحاب
هو الاستصحاب المعدود من الادلة المعمولة للاستنباط وهو ليس الا الاستصحاب الجاري في الاحكام
الكلية والاستصحاب في الموضوعات ليس من الادلة ولذا ليس اجرائه الا للمقلد ومما ذكرنا ظهر ان ما
مختار الانصاري ره من كونه دليلا عقليا غير مستقل وتوهم ان ما ذهب اليه الشهيد ره من كونه عقليا
مستقلا والعجب من صاحب الفصول حيث مثل للاستصحاب للحكم العقلي الراجع الى قاعدة التحسين
والتقبيح ولم يعلم وجه رجوعه اليها واما الرابعة اي كونه من الاستلزامات فلان المرقوم اي الحكم
الشرعي المتيقن في الزمان السابق انما هو مدلول الخطاب الشرعي واثبات الملازمة بينه وبين
ثبوته في زمان الشك انما هو بحكم العادة والغلبة بان ما ثبت يدوم ولا نعني بالمدلول الالتزامي
الا هذا لانه عبارة عما ثبت لنفس الملزوم بخطاب الشرع وثبت الملازمة بينه وبين لازمه بما هو
خارج عن هذا الخطاب وهو تارة يكون بالعقل فيكون الملازمة عقلية مثل مقدمة الواجب
وحرمة الضد وامثالهما من الاستلزامات ولا نعني بالقسم الثاني اعني غير المستقل الا ما
يكون منها كما صرح به غير واحد من الاعلام وسيأتي مزيد توضيح ومما ذكرنا ظهر حال القياس الظني
على القول باعتباره حيث انه ايضا كالاستصحاب دليل عقلي ظني غير مستقل من المداليل الالتزامية
لخطاب الشرع اما الاول فلان اجزاء القياس ايضا لا يتحقق الا بعد احراز صغرى وكبرى وهي
ان الفقاع مثلا مساو للخمر في المسكرية وكل مساو للشيء شريك له في الحكم الشرعي غالبا والنتائج قبل ٧
الادلة العقلية اما بان يكون حد وسطه من العقل او القضية المشتمل عليها وكلاهما موجودان
في المقام اما حد الوسط فلانه عبارة عن التسوية بين الفقاع والخمر وهو امر غير شرعي ولا يخفى
في العقل الا هذا واما القضية فلان الكبرى المرقومة لم يأت الا من قبل العقل وسنده
هو العادة والغلبة ومنه يظهر كونه ظنيا لان سند حكمه ظني واما كونه غير مستقل فلان حكم العقل

فيه متوقف على ثبوت المقيس عليه والا فاذا يقيس واما الاخير اي كونه من المداليل الالتزامية فلان
الملزوم اعني المقيس عليه انما هو مدلول الخطاب الشرعي واثبات الملازمة بينه وبين لازمه اعني المقيس
انما هو بمقتضى القضية الثانية المتيقنة من الخارج بحكم العادة من ان المساوي للشيء شريك له في الحكم فظهر
من جميع ما ذكرنا ان المعيار في الحكم العقلي المستقل انما هو بالرجوع الى قاعدة التحسين والتقبيح
والتقبيح والمعيار في غير المستقل انما هو بكونه من المداليل الالتزامية اي الاستلزامات وهذا معيار
اخر لما ذكره القوم في معيار غير المستقل من انه متوقف على صدور خطاب من الشرع وعلى هذا
فيكون اصل البراءة بناء على اعتباره من باب قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا من باب الظن
من القسم الاول فيكون الاستصحاب والقياس الظني كما عرفت انفا من القسم الثاني نعم
في المقام اشكالان احدهما ان العقل في جميع المقامات حتى في الاستلزامات مستقل
في حكمه ضرورة انه يحكم مستقلا من غير احتياج في حكمه الى الغير بان مقدمة الواجب واجبة
وضد المأمور به حرام وبان ما ثبت قابل للدوام بمقتضى الغلبة وهكذا فما معنى تسمية
هذا القسم من حكمه بغير المستقل هذا ولكن دفعه واضح ضرورة ان حكمه بحيث يصير محلا
لتكليف المكلفين تارة لا يحتاج فيه الى صدور خطاب من الشرع مثل حكمه
بقبح الظلم وحسن رد الوديعة واخرى يحتاج فيه الى صدور خطاب من الشرع مثل
حكمه بوجوب المقدمة وحرمة الضد وامثالهما لان حكمه هذا بحيث يصير محلا للتكليف
لا يتعقل الا بعد صدور خطاب من الشرع بوجوب ذي المقدمة ووجوب المأمور به
والا فمن اين يصير مقدمته واجبا وضده حراما وكذا الاستصحاب فانه لو لم يثبت
المستصحب في الزمان السابق بخطاب الشرع فمن يحتاج في الحكم باستمراره في زمان الشك وثانيهما ان المعيار المرقوم انفا للحكم العقلي المستقل وغير المستقل
لا يتم بالنسبة الى اصلين اعني عدم الدليل دليل العدم واصل البراءة بناء على
اعتباره من باب الظن لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا انهما لا يرجعان الى
قاعدة التحسين حتى يكونا من المستقل ولا انهما من المداليل الالتزامية للخطاب
الشرعي حتى يكونا من غير المستقل فما حالهما ويمكن دفعه تارة بان ما ذكرنا الذي ذكرناه للمعيار في الحكم العقلي
في مقام التسمية وجه غالبية لا محالة تتخلف والعبارة

بان المقصود في المقام بيان المعيار في الحكم العقلي المعدود من الأدلة وما هو مفاده سلب الحكم
سواء كان من قبل العقل مثل الأصلين المزبورين او الشرع ليس من الأدلة بحسب الاصطلاح
اذ الدليل ما توصل به الى الحكم وسلب الحكم ليس بحكم وعلى ما ذكرنا جرى ديدن غير واحد منهم صاحب
الاشارات قده حيث لم يعد من الادلة العقلية النافية للحكم الشرعي كاصل البراءة واصل النفي *
فذكره مستطرد بهذا تمام الكلام في هذا المقام لكن لا بأس بتكميل ... الحال في ذكر غير المستقل فنقول
المعيار كونه من المداليل الالتزامية للخطاب الشرعي ومعيار هذا بان يثبت اللزوم بمعنى
ان الخطاب كان له لازم يثبت الملازمة بين مدلول الخطاب وهذا اللازم لغير هذا الخطاب
وهذا الغير المثبت للملازمة تارة يكون هو العقل كما في وجوب المقدمة وحرمة الضد وامثالها
واخرى العادة كما في الاستصحاب والقياس وثالثة بالشرع كما انه ثبت في مورد وجوب القصر
وكان له لازم شرعي كالافطار حيث ثبت بينهما بما هو ثابت في الشرع من انه كلما
قصرت افطرت توضيح المقام ان اثبات الحكم العقلي المزبور لا يتحقق الا بعد ترتب قياس كان
صغراه في بيان الملازمة ويثبت هذه الملازمة في تلك الصغرى تارة هو العقل واخرى العادة
وثالثة الشرع مثلا في القسم الاول يقال ان وجوب المقدمة لازم لوجوب ذي المقدمة بحكم العقل
فكل لازم شرعي لا ينفك عن ملزومه حيث ان اللزوم اي وجوب ذي المقدمة انما ثبت
بخطاب الشرع وكانت الملازمة بينه ولازمه بحكم العقل فيكون مثبت الملازمة هو العقل *
وفي القسم الثاني في اماره في القياس ان حرمة الفقاع لازم لحرمة الخمر بحكم العادة والغلبة بان
ما ساواه شريك له في الحكم الشرعي وان كل لازم شرعي لا ينفك عن ملزومه واما في الاستصحاب
اذا اريد اثبات الحرمة والنجاسة في العصير الزبيبي حال الغليان بالاستصحاب التعليقي ان
العصير الزبيبي اذا غلا لازم النجاسة بحكم الغلبة بان ما ثبت يدوم ويضم اليه الكبرى المزبورة
فيحصل النتيجة وفي القسم الثالث يقال ان الافطار لازم للقصر بحكم الشرع بان كلما قصرت
افطرت ويضم اليه الكبرى المزبورة الخ فيحصل النتيجة اذا عرفت هذا فنقول لا اشكال في كون
القسمين الاولين من المداليل الالتزامية واما حجيتهما بحيث يجب العمل بها فنقول لا اشكال
في حجية القسم الاول منهما لان مثبت الملازمة انما هو العقل وادراك الملازمة
لما لم ينفك عن العقل فهو قطعي لانه اما ان يطلع على مناط الملازمة فيحكم بالملازمة
قطعا والا فلا يحكم واما ادراك الملازمة ظنا فلا يعقل منه ومن لا اشكال في *

في حجيته

في حجيته وخلاف من خالف لا يعتد به كما سيأتي في الموضع الثالث الحق ما احد لبيان حجية
الحكم العقلي واما القسم الثاني منهما اي ما اذا ادرك الملازمة العقل وكان منشأ ادراكه العادة
لانه يدرك بنفسه كما في القسم الاول فنقول اذا كانت العادة المزبورة دائمية فيكون ادراكه قطعيا
فلا اشكال في حجيته وان كانت العادة المزبورة غالبية كما في الاستصحاب والاستقراء وفرق
ان ما يثبت يدوم قضية ... في الغلبة وكذا كل ما ساوى الشيء مساو له في الحكم الشرعي فيكون الملازمة
ح ظنية وفي اعتبار هذا الظن مع قطع النظر عن دليل الانسداد اشكال لعدم قيام دليل خاص
يدل على اعتباره فان قلت انه اذا كان من المداليل الالتزامية للخطاب الشرعي كما عرفت به لقا
فما بالك من عدم الجزم مع انه يندرج تحت ظواهر الالفاظ التي لا اشكال في حجيتها كما في الوجوب
بالنسبة الى مدلول الامر حيث انه ايضا من المداليل الالتزامية ومع ذلك لا تأمل في حجيته بعنوان
ظواهر الالفاظ قلت كل مدلول التزامي لا يندرج تحت ظواهر الالفاظ الا ترى ان وجوب المقدمة
ايضا من المداليل الالتزامية مع انه ليس من الظواهر ولذا لم يتمسك في اثباته بالتبادر ... بل النسبة
بينه وبين الظواهر عموم من وجه مادة الاجتماع المفاهيم والوجوب بالنسبة الى صيغة الامر ومادة الا
الافتراق من طرف المدلول الالتزامي وجوب المقدمة وحرمة الضد ومن طرف الظواهر جميع المداليل
المطابقية وبالجملة الظن المزبور انما نشأ من الغلبة في الاستصحاب والقياس ليس من الظواهر بل
منها ما يثبت بمعونة اصالة العدم نحو اصالة عدم القرينة وعدم السهو والنسيان والخطأ من
المتكلم وثبوت الظن المزبور انما هو بالغلبة لا الاصول المرقومة وتفصيل المقام ما تقدم في باب
الظواهر ولعله يأتي في بعض الكلام فيه ... الآتية ... في الاولين واما القسم الثالث
اي ما اذا ثبت الملازمة بين مدلول الخطاب ولازمه بالشرع كالملازمة بين القصر والافطار
بقوله كلما قصرت افطرت فقد ذهب في الوافية الى انه ايضا من المداليل الالتزامية فيكون
الى من الحكم العقلي الغير المستقل واستشكل عليه شيخنا الانصاري قده نظرا الى انه اذا ثبت القصر
في مورده فاثبات لازمه اي الافطار في هذا المورد لا يحتاج الى حكم من العقل بل عموم
كلما قصرت افطرت كاف في اثباته فمن اين الاحتياج الى العقل حتى يجعل الالتزام المزبور
من الحكم العقلي الغير المستقل بل هو مدلول مطابقي دل عليه عموم كلما قصرت ثم قد تحصل المقام
انه لو لم يكن الدليل المثبت للملازمة في الشرع مثل العموم المزبور بل ورد الدليل هكذا ان الافطار

لازم للقصر فيحتاج الى الحكم العقلي لان الدليل المزبور انما يثبت مجرد الملازمة
بينهما وهو غير كاف في اثبات اللازم في مورد ثبوت الملزوم بل يحتاج الى كبرى كلية لا تتحقق
الا من قبل العقل وهو ان لازم الشيء لا ينفك عن الملزوم بخلاف ما لو كان الدليل هو العموم
المزبور فان عدم الانفكاك بينهما انما هو ثابت بنفس العموم فلا يحتاج الى حكم العقل هذا ولكن الذي
يقتضيه التحقيق بعد النظر الدقيق ان يقال ان محتملات معنى اللازم اذا قيل هذا لازم لذاك وجوه
ثلثة وما ذكره ره انما يتم بالنسبة الى واحد منها دون الباقية بل لا يتحقق الكلام في المقام بلفظ اللازم
بل هنا الفاظ اخرى ايضا مثله مثل لفظ السبب والشرط والعلة وامثالها حيث يقال ان ... ان
سبب للنقل والانتقال والوضوء شرط للصلاة وهكذا فانه يحتمل ان يكون المعاني المطابقية
لهذه الالفاظ وكذا لفظ اللازم مجرد الربط وح يكون الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بالنسبة
الى لفظ الشرط من المداليل الالتزامية وح فيتم ما ذكره ره لانه ح يحتاج في ثبوت اللازم في مورد
ثبوت الملزوم الى الكبرى المزبورة واما لو كان المدلول المطابقي للفظ اللازم والعلة هو العقد الايجابي
فقط اي الوجود عند الوجود ويكون العقد السلبي اي العدم عند العدم بالنسبة اليها من المداليل الالتزامية
او لو كان المدلول المطابقي لها هو كلا العقدين فلا يتم ح ما ذكره ره لان وجود اللازم عند وجود
الملزوم يكون ح مدلولا مطابقيا للفظ اللازم والعلة على الاول ومدلولا تضمنيا على الثاني
وعلى التقديرين لا يكون من المداليل الالتزامية وح تصير القضية المزبورة اي الافطار لازم للقصر
مثل عموم كلما قصرت افطرت اي يدل على اثبات اللازم في مورد ثبوت الملزوم بنفس المدلول
فلا يحتاج الى وصول الكبرى المزبورة من قبل العقل هذا حال لفظ العلة واللازم وهكذا الكلام
في الشرط والسبب ح اي معنى الشرط لو كان هو العقد السلبي ومعنى السبب هو العقد الايجابي
فيكون العقد من المداليل المطابقية لها اذا عرفت هذا فنقول انه ره ان التزم بالمعنى الاول
فهو وان تم ما ذكره في المقام لكن يرد عليه انه لا بد من الالتزام بالفرق بين القول بان انتفاء
الوضوء موجب لنفي الصلاة وبين الوضوء شرط لها بان فساد المشروط حين انتفاء الشرط
على الاول من المداليل المطابقية وعلى الثاني من المداليل الالتزامية فيكون من الحكم العقلي
الغير المستقل وبالجملة لا بد من الالتزام بان فساد المشروط في مورد انتفاء الشرط من الحكم
العقلي الغير المستقل وهذا مما لا يلتزم به احد وان التزم بالمعنيين الاخيرين فيلزمه جعل المقام

من المداليل

من المداليل المطابقية مع انها من الالتزامات وكيف كان فلنرجع الى بيان ما هو المقصود في المقام
من بيان المعيار في الحكم العقلي الغير المستقل فنقول قد عرفت ان المعيار فيه كونه من المداليل
الالتزامية سواء ثبت الملازمة بينه وبين المدلول المطابقي للخطاب اي الملزوم بالعقل او *
العادة او الشرع وتوضيح ما تقدم سابقا الكبرى بالنسبة اليه اشكال وهو ان الوجوب بالنسبة الى
مدلول صيغة الامر من المداليل الالتزامية كما صرح به غير واحد من المحققين في قبال صاحب
حيث جعله من الوضعية وح يلزم ان يكون هو ايضا بالنسبة الى مدلول الامر من الاحكام
العقلية الغير المستقلة والتالي باطل لعدم التمسك في اثبات الوجوب بغير العرف والتبادر و
غيرهما مما لا سبيل له في اثبات الحكم العقلي فكيف لا يكون باطلا ويلزم ح ان يكون الوجوب
بالنسبة الى موضوعاته من الصوم والصلاة والزكاة وغيرها من باب حكم العقل وهو كما ترى
هذا لكن الذي يقتضيه التحقيق في مقام الذب ان يقال ان ما هو حكم ليس بمدلول التزامي
وما هو مدلول التزامي ليس بحكم توضيحه ان الطلب مرتبتان الجد وغير الجد ويسمى الاول *
بالوجوب وهو معنى بسيط وهو ارادة طلب الوجود الشديد ويلزمه المنع من الترك كما انه
يلزمه ان ممتثله مثاب وتاركه معاقب وقد يسمى هذا اللازم ايضا اي المنع من الترك
بالوجوب تسمية للازم باسم ملزومه ومن يقول بان مدلول صيغة افعل هو الوجوب اراد
الطلب الاكيد الذي هو امر وجداني لانه الذي انشأ في الخطاب واوجب الى الموضوعات
لا المنع من الترك فانه من لوازمه كما ان من لوازمه ايضا ان تاركه معاقب
فكما ان هذا مدلول التزامي وليس معنى الامر وكذا المنع من الترك فتلخص ان الذي
هو من الاحكام والانشاء والحكم هو الوجوب بالمعنى الاول ومن نقول ان المنع
من الترك غير الوجوب بالمعنى الثاني وان كان مدلولا التزاميا لكنه ليس من الحكم
وما هو من الحكم اي الوجوب بالمعنى الاول فهو ليس مدلولا التزاميا بل هو مطابقي
لصيغة الامر كما عرفت وبعد ما ذكرنا ... فاندفع الاشكال ... ان الذي
تمسك لاثباته القائل بان الامر للوجوب بالتبادر وفهم العرف وتوجه الى الموضوعات
من الصلاة والصوم ونحوها انما هو الوجوب بالمعنى الاول وهو مدلول مطابقي
لا مدخل للعقل فيه اصلا والذي هو مدلول التزامي وكان للعقل مدخل فيه *

اعني المنع من الترك ليس بمعنى الاثر اصلا لانه ليس بما نشأ منشأ بالنسبة الى الموضوعات
بل هو من لوازم بعض الاثر وليس التمسك بالتبادر وفهم العرف لاثباته هذا تمام الكلام في
الموضع الثاني واما الموضع الثالث اي الكلام في حجية الدليل العقلي اي الحكم العقلي الذي
يتوصل به الى حكم شرعي فنقول ان لهم في حجية هذا الدليل دعويين احديهما ان ثبوت الحكم العقلي يستلزم
ثبوت الحكم الشرعي بمعنى ان العقل اذا حكم بقبح الظلم فيلزمه حكم الشارع بحرمته ام لا وثانيهما
ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس ام لا ولما كان التعبير الاول عين القضية
الاولى في التعبير الثاني فلا بد اولا من نقل الكلام في المقام على طبق التعبير الاول ثم
نتلوه ببيان المعاني المحتملة للقضيتين في التعبير الثاني اصلا وعكسا فنقول ان المثبتين
للملازمة قد بنوا ثبوت الملازمة على مسئلة الحسن والقبح بمعنى انهم لما لم يكن على ان
ثبوت الملازمة يتفرع على ادراك العقل الحسن والقبح والمنكرين لها بين فريقين فمنهم
من انكر ادراك العقل الحسن والقبح كالاشعري ومنهم من اعترف به لكن انكر
استلزامه بثبوت الحكم الشرعي كالاخباري ولنا مع المثبتين كلام في كون ثبوت الملازمة
مبنيا على مسئلة الحسن والقبح لما سيأتي تفصيله من ان العقل المستقل كاف في اثبات
الملازمة ولو لم نقل بادراكه الحسن والقبح فلنا هنا مقامات احدها في المبني عليه اعني
مسئلة الحسن والقبح وثانيها في المبني اعني ثبوت الملازمة وثالثها في كون المعارض
مبنيا على الاول اما المقام الاول فتحقيق الكلام يقتضي رسم امور الاول في ان البحث
عن مسئلة الحسن والقبح هل هو من المبادي او المسائل فنقول انه يختلف باختلاف المقامات
فان لاحظناه بالنسبة الى علم الكلام ففيه وجهان فان قلنا بان علم الكلام ليس
بعلم على حدة بل جزء من الحكمة الكبرى الذي يبحث فيه عن حقيقة الاشياء فالبحث
المزبور من المسائل لانه ايضا بحث عن حقيقة الافعال وان قلنا بان علم الكلام
علم على حدة غير الحكمة كما هو مقتضى التحقيق لانه عبارة عن البحث فيه عن ذات الصانع
وصفاته وافعاله ففيه ايضا وجهان فان قلنا ان موضوع البحث في مسئلة الحسن
والقبح انما هو افعال الله كما يظهر من كلام العضدي لعده ايضا من المسائل لان علم
الكلام ما يبحث فيه عن حال افعال الله تعالى والبحث المزبور ايضا بحث عن حال افعال الله

وان قلنا

ونظير

وان قلنا بان موضوعه مطلق الافعال ولو كانت من العباد فهو داخل في المبادي
هذا ما قالوا في باب الامر من حيث كونه من المسائل او المبادي بالنسبة الى علم الاصول
من ان الموضوع في هذا الباب خصوص الامر الوارد في الكتاب والسنة فيكون البحث المزبور
من مسائل علم الاصول لانه بحث عن معاني الفاظ الكتاب والسنة وان قلنا بانه مطلق الامر
ولو من الموالي العرفية فذلك البحث من مبادي علم الاصول وان لوحظ بالنسبة الى علم
الفقه فلا ريب انه من المبادي بالنسبة اليه لانه بحث عما يتوقف عليه حجية الدليل العقلي
الذي هو من ادلة الفقه وان لوحظ بالنسبة الى علم الاصول فلا ريب انه ايضا من المبادي
بالنسبة اليه لما سيأتي في بيان الثمرات من توقف اثبات جزء واحد من مسائل علم
الاصول على مسئلة الحسن والقبح هذا الثاني في بيان معاني الحسن والقبح وتعيين ما هو
محل النزاع منها فنقول ان لها معاني عديدة منها الاتصاف بصفة الكمال والنقص
كما يقال ان العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقصان وكان الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه فلا يكون ذاتيا بمعنى انه لا يتخلف عن موصوفه وقد يتخلف بالوجوه والاعتبار
فكذلك الحسن والقبح بالمعنى المزبور يعني انه ايضا لا يتخلف عن موصوفه مثل عدم تخلف صفة الكمال
والنقصان عن العلم والجهل وقد يتخلف مثل ان الحيلة صفة كمال في الحروب وصفة نقص في غيرها
ومنها ملائمة الطبع ومنافرته مثل اكل الطعام اللذيذ وشرب دواء المر والمراد بالطبع
هو القوة البهيمية اي القائمة بالانسان من جهة حيوانيته لا ملكوتيته لشراكته في هذه القوة
مع ساير الحيوانات وهي قوة لا مقتضية لها الا التلذذ بالاكل والشرب ومقدماتهما و
لو حصل خلافه نهيتنا فلها ودعوى ان الانسان كيف يشترك مع الحيوان في القوة المزبورة مع
ان بين طبيعتيهما كما بين الفوق فان التذاذ الانسان باكل الباقلوا والتذاذ البقر باكل
نخالة الشعير ممنوعة بان هذا المقدار من الفرق موجود بين ساير انواع الحيوانات ايضا
منها الالتذاذ بالاكل اللحم والحمار بالشعير والمقصود بالاشتراك ان هذه القوة الكلي لا يكون المقتضية
الا الالتذاذ بالاكل والشرب موجودة في الجميع وان كانت مختلفة الكيفية بحسب الانواع
ومنها موافقة الغرض ومخالفته فان قتل زيد موافق لغرض مبغضه ومخالف لغرض محبه
والمراد بالغرض قوة منبعثة من جامعية الانسان كلتا القوتين اي البهيمية والملكوتية قال
امير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه ان للملك قوة ملكوتية صرفة وللحيوان قوة بهيمية صرفة وللانسان

كلتا القوتين ومن تركيبهما يتحقق قوة اخرى فللانسان قوة تسمى ملكوتية وتسمى بالقوة العاقلة وبهيمية وتسمى
بالطبيعة وقوة تنبعث من بعد تركيبهما وتسمى بالغرض واثر هذه القوة انما هو حب المال وانفاذ اسباب
الجاه واظهار السلطنة والتكبر ونحوها مما ينبعث من الاغراض الموجودة في الانسان ولا يوجد في الملك
والحيوان والحسن والقبح بهذه المعاني الثلثة مما لا خلاف في ثبوتهما بين الفريقين ومما ذكرنا من المراد
بالغرض يظهر ما في كلام محقق الحق الفاضل التستري والفاضل اللاهيجي فانهما حيث اوردا على الاشعري بان
الحسن والقبح بمعنى المدح والذم الذي انكره الاشعري ليس يرجعان الى الحسن والقبح اي موافقة الغرض ومخالفته
فكيف يسلم الاشعري ثبوتهما بالمعنى الثاني وينكرهما بالمعنى الاول هذا ولكن الحق ما فهمه اصحابنا الاصوليين
من تغاير المعنيين وعدم ارجاع احدهما الى الآخر ووجهه ان الحسن والقبح بمعنى المدح والذم كما
سيأتي تنبعثان من القوة الملكوتية المسماة بالعقل وبمعنى موافقة الغرض ومخالفته تنبعث من الغرض الذي
يتحقق به تركيب القوتين وبالجملة فالموافقة والمخالفة في الحسن والقبح في محل النزاع انما بالاحظ بالنسبة
الى العقل دون الحسن والقبح بالمعنى الثالث انما بالاحظ بالنسبة الى الغرض وشتان ما بينهما فالاشعري
انما ينكر الحسن والقبح المستند الى العقل اي القوة الملكوتية ولا ينكر الحسن والقبح المستند الى القوة البهيمية
كما هو المعنى الثاني او المستند الى القوة التي تتحقق لعد تركيب القوتين المسمى بالغرض كما هو المعنى الثالث
ومنها موافقة المصلحة ومخالفتها وعده في العدلية قبال المعاني السابقة لكن السيد الشريف ونحوه اهل
من اصحابنا الاصوليين صرحوا بانه ليس معنى على حدة بل يرجع الى المعنى الثالث وهذا ظاهر لا اشكال
لا اشكال فيه وانما الاشكال في شيء آخر وهو ان المعروف عند القوم كتبا ولفظا ان الاحكام عند
الاشعري ليس بتابع للمصلحة والمفسدة وعند العدلية تابعة لها فكيف يجمع هذا النزاع مع تسليم
الفريقين ثبوت الحسن والقبح بمعنى موافقة المصلحة والمفسدة وبالجملة هذا النزاع اي تبعية الاحكام
للمصالح والمفاسد وعدمها ليس له عنوان على حدة في كتب القوم ولم ينشأ الا من النزاع
في مسئلة التحسين والتقبيح والمعروف في هذه المسئلة ان الاشعري يسلم ثبوت الحسن والقبح
بمعنى موافقة المصلحة ومخالفته ومع هذا التسليم كيف ينكر تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
هذا ولكن المذكور يمكن دفع الاشكال باحد الوجهين احدهما ان المراد بالمصلحة والمفسدة في
قولهم ان الاحكام تابعة لها انما هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه والاشعري لما كان منكر
الحسن والقبح بهذا المعنى فينكر تبعية الاحكام لها هذا ولكن يرد ان اطلاق لفظ المصلحة والمفسدة
وارادة الحسن والقبح لم يكن فيه علاقة لغاية البينونة بينهما لان المصلحة والمفسدة من
الامور الكامنة المكنونة في العقل بحيث لا يطلع عليها كل احد بخلافهما بمعنى المدح والذم فانهما ليسا

في كونها

من مكنونات العقل حتى تخفيا بل من الامور الواضحة التي يطلع عليهما كل احد اللهم الا ان يقال ان نفس الحسن
والقبح وان كان كذلك لكن جهتهما قد يكون من المختفيات ومع هذا الاطلاق المزبور ويؤيد هذا عطف
التحسين والتقبيح على المصلحة والمفسدة في كثير من العبارات وثانيهما ان الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة
انما هو موضع النزاع في مسئلة الحسن والقبح بمعنى المدح والذم يعني ان المعنيين المزبورين لكل
من لفظ الحسن والقبح يتحمل اما صغرى وهو المعنى الاول وكبرى وهو المعنى الثاني والاشعري يعترف
بثبوت الصغرى اي الحسن والقبح بمعنى المصلحة والمفسدة وانكاره انما هو بالنسبة الى الكبرى اي
ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه والعدلية قائل بثبوت كليهما مثلا اكل السم فيه جهتان
من القبح احديهما كونه مخالفا للغرض والمصلحة لان غرض الانسان انما هو في عافية النفس
وابقائها مخالف للغرض وفيه مفسدة وثانيهما كون هذا الفعل بحيث يذم فاعله عند العقل من حيث
اتيانه الفعل المزبور والاشعري يعترف بان اكل السم قبيح بمعنى انه مخالف للغرض اي عافية النفس وانكاره
من جهة انه لا يسلم ان الآتي بفعل القبيح بمعنى مخالف للغرض يكون مذموما عند العقل اي لا يسلم ان الاتيان
بمخالفة الغرض قبيح عقلا ولا يستحق به الذم عقلا هذا وتوضيح المقام انما هو ببيان النسبة بين الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه والحسن والقبح بمعنى موافقة المصلحة والمفسدة فنقول ان النسبة بينهما عموم من وجه
مادة الافتراق من طرف الثاني فاذا نهب اموال طائفة كانت من اعداء زيد مثلا فان الحسن
بمعنى موافقة الغرض ثابت فيه بخلاف الحسن بمعنى المدح العقلي فانه ظلم مذموم عند العقل ومادة الافتراق
من طرف الاول ما اذا شكر عبد لمولاه فانه بالنسبة الى ثالث لا ارتباط له بهما ممدوح عقلا وليس
فيه موافقة غرض بالنسبة اليه ومادة الاجتماع بالنسبة الى الحسن اتيان الفعل النافع فان فيه موافقة
للغرض لحصول عافية النفس به وفاعله ممدوح عند العقل وبالنسبة الى القبح اتيان الفعل
المضر فانه مخالف للغرض وفاعله مذموم عقلا وحينئذ فالاحكام الشرعية من هذا القسم اي مورد اجتماع
الحسن والقبح بالمعنيين المذكورين لانه ما من واجب الا ويكون فيه منفعة من الدنيوي والاخروي
ولازم هذا كون فاعله ممدوحا عند العقل فقد اتفق في الاحكام الشرعية ان جهة الحسن اي كونه
فاعله ممدوحا وموافقة للغرض وكذا القبح مما لا ينفك احدهما عن الآخر ولعل الى هذا ينظر
كلام الفاضل التستري والفاضل اللاهيجي كما سبق من عدم التفكيك بين المعنيين المزبورين
فانه كذلك في خصوص الاحكام الشرعية كما عرفت بهذا فنقول في مقام رفع الاشكال ان
كلا من العدلية والاشعري معترف باحتواء الواجبات والمحرمات للمصالح والمفاسد لكن

لكن العدلية يدعي أن كلا من الأمر والنهي والشرع الوارد على طبق الحسن والقبح العقليين منوط بالمصالح والمفاسد
الكامنة فيهما والأشعري ينكر هذه الأناطة لإنكاره ما هو واسطة في الأناطة أي الحسن والقبح العقليين وحاصل
أن العدلية يدعي أن الواجب والحرام لاحتوائهما على المصلحة والمفسدة يكون فاعل الأول ممدوحا عند العقل
وفاعل الثاني مذموما ولابد للشارع من جهة المدح والذم العقليين من الأمر بالأول والنهي عن الثاني حتى لا
يلزم عليه القبح لو العكس فالأوامر والنواهي الشرعية عندهم منوطة بالمصالح والمفاسد المذكورة والأشعري
لما أنكر هذه القاعدة فينكر الأناطة ويجوز الأمر بذي المفسدة والنهي عن ذي المصلحة لإنكاره كون ذلك
قبيحا عقلا عند العقل فالأناطة مختصة بالعدلية لأجل توسط ما يختص بهم من قاعدة الحسن والقبح
والأشعري لما أنكر هذه القاعدة فينكر الأناطة لعدم تعقلها مع إنكار هذه القاعدة هذا وأما النسبة
بين الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وبينهما بمعنى صفة الكمال والنقص فتباين إن قلنا بأن الكمال
والنقص ليسا مما يتصف به الأفعال كما هو الحق وذهب إليه جل المحققين من الفريقين وعموم من وجه إن
قلنا بأنهما أيضا مما يتصف به الأفعال كما ذهب إليه الأشاعرة عند ضيق الخناق عليهم في مقام إثبات
امتناع الكذب عليه تعالى لأنهم لما أنكروا الحسن والقبح في الأفعال فضاق عليهم من جهة استلزام
مقالتهم هذه تجويز الكذب على الله تعالى ومن جهة الخروج عن هذا الضيق التزموا بأن الكذب نقص والنقص
ممتنع في حقه تعالى كوجوب اتصافه بجميع الصفات الكمالية فالعمدة في المقام معلوم أنهما مما يتصف
به الصفات فقط أو بالذات في الأفعال أيضا ولعد بيان هذا فالأمر في صحة النسبة بينهما واضح فنقول إن
المراد بالصفات هي العوارض القارة الطارية على الأعيان في الخارج كما في صفاء اللؤلؤ أو في
الذهن المعبر عنهما بالملكة كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها والمراد بالأفعال ما يكون من الأمور
الغير القارة المتدرجة في الوجود المستحدثة آنا فآنا إذا عرفت هذا فاعلم أن حاصل النزاع في المقام
ليس إلا الوجدان ونحن إذا رجعنا إلى وجداننا فلم نر في الأفعال سوى موافقة الغرض ومخالفته أو الانجذاب
والاشمئزاز الذي سيأتي في بيان معنى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وأما الزائد عنهما من صفة يعتد
الفعل باعتباره كمالا ونقصانا فلم نجده في وجداننا إذا رجعنا إلى أنفسنا ولذا يصح أن يقال أن العلم
وكذا الطهارة صفة كمال أو هو كمال لمن يتصف به ولا يصح أن يقال في الفعل الذي يحدث آنا فآنا وينعدم
بعد وجوده أنه صفة كمال أو أنه كمال لفاعله وبالجملة فالمرجع هو الوجدان لا البرهان ومنها
أي ومن معاني الحسن والقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم عند العرف كقبح
خروج العالم بلباس الجندي وحسن خروج الجندي بلباسه عرفا لاستقرار العادة والنسخ *

الناس

الناس في الأول على الخلاف فيكون قبيحا وفي الثاني على الوفاق فيكون حسنا ولا نزاع
بين الفريقين في ثبوتهما بهذا المعنى أيضا ولا ريب أنه يختلف باختلاف العرف والأزمنة والأمكنة
ولا يخفى أن يرجع هذا المعنى إلى المعاني الأخر لأن حكم العرف بالمدح أو الذم إما
أن يكون من جهة طباعهم أو أغراضهم أو كونه صفة نقص أو كمال فلم يكن شيئا على حدة ومنها كون
الفعل بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم عند العقل أو كون الفعل متصفا بصفة يستحق فاعله
المدح أو الذم عقلا إلى غير ذلك مما يختلف في التعبير ويتحد في المراد وهذا هو المتنازع فيه
بين العدلية والأشاعرة وتحريره على وجه التحقيق أن العقل بعد فرض تجرده عن علائق
الطبيعية وخلوه عن أغراض النفسانية والنظر بمقتضى فطرته الملكوتية يجد بعض الأفعال بحيث
يستلذ ويعجب منه ويمدح فاعله وبعض الأفعال بحيث يشمئز منه ويذم فاعله فادراك *
صفة الحسن والقبح إنما هو من وجدانيات العقل من دون احتياج إلى من الحواس الظاهرة
والتعبير بمجرد كونه ممدوحا أو مذموما إنما هو تعبير باللازم من جهة ضيق العبارة ودقة ذلك
المعنى الملازم فالمدح الناشئ من العقل إنما هو لأجل طروّ حالة له توجب استلذاذه واشمئزازه
وبالجملة أن مورد النزاع بين الفريقين إنما هو في إدراك العقل من حيث هو بفطرته الملكوتية
مع الإغماض عن جميع الأمور الخارجية مما يأنس به الذهن عرفا أو شرعا وهذا المعنى هو ما يقول
به العدلية وينكره الأشاعرة ومما ذكرنا في موضع النزاع تنبه ما توهمه بعض أهل العصر من أنا نرى
في الأفعال ما يقبحه العقل مع عدم تعلق نهي الشارع عنه كما في خروج الفقيه بلباس الجندي فإنه قبيح عقلا
وليس بحرام شرعا بل إنما هو ترك مروة وكذا في جانب العكس كما توهمه بعض من أن الغنا وكذا
وجه الحسن حسن عند العقل مع أنه قبيح شرعا وما أجيب عن هذا التوهم من أن المراد بالحسن المتنازع
فيه هو المقتضي لا العلة التامة وهو يجتمع مع المانع وفي الفرض المزبور يكون المانع الشرعي موجودا
مدفوع بأن الحسن ليس إلا علة تامة ولو كان بالوجوه والاعتبار لأن الفعل على وجه الحسن هو علة
تامة للحسن وينادي بذلك كلامهم وأدلتهم فراجع ووجه الاندفاع ليس إلا أنه ظهر مما حررنا في
محل النزاع وجه الظهور أن ما ترى في الأمثلة المزبورة من التقبيح والتحسين إنما هو في نظر العرف
من جهة الاعتياد والاستنكار ولذا يختلف باختلاف الأمكنة أو من جهة الموردة للطبع
ومحل النزاع ليس هذا القسم بل الملحوظ إنما هو نفس إدراك العقل مع قطع النظر عن الأمور الخارجية
عن فطرته الملكوتية هذا ثم أن بعضهم قد ذكر لتشخيص المعنى المتنازع فيه تعبيرات أخر غير ما ذكرنا منها

منها ما هو المعروف عند المعتزلة على ما نسب إليهم من أن الحسن ما هو للفاعل المختار العالم به أن يفعله
والقبيح ليس كذلك ومنها أن الحسن ما يكون راجحا والقبيح خلافه ومنها أن الحسن ما هو الذي
لا يكون على صفة تؤثر استحقاق الذم والقبيح خلافه وقد نسب إلى البعض خروج هذه
عن مورد النزاع لكن الحق وفاقا لصاحب الحاشية دخولها في محل النزاع *
ويرجع بعضها إلى البعض والمآل إلى تفسيرين أحدهما ما يترتب عليه المدح وعلى هذا يخرج الحسن في
الواجب والمندوب وثانيهما ما لا يترتب عليه الذم وعليه يشمل ما عدا الحرام وكيف كان فالاختلاف
في التعبيرات إنما هو من حيث الحد والرسم حيث أن الغالب في العقد الإيجابي كونه من قبيل الحد
كما أن تمام العقود السلبية من قبيل الرسوم والأولى أن سلبها إن كان من باب عدم الملكة فهو داخل
في محل النزاع وإن كان من باب العدم المطلق فهو خارج عنه فتدبر الأمر الثالث في بيان النزاع
بين الفريقين في ثبوت صفة الحسن والقبح للأشياء وما هو بالنسبة إلى نفي الثبوت أو النزاع
في ثبوت النسبة بعد تسليم ثبوت نفس الثبوت وبعبارة أخرى مرجع إنكار الأشاعرة إلى نفي صفة الحسن
والقبح رأسا سواء كان قبل الشرع أو بعده ولا يعنون بالحسن الشرعي إلا أمر الشارع وبالقبح
الشرعي إلا نهيه ويرجع إثبات العدلية إلى ثبوت وصف الحسن والقبح أو إنما هو لنفي الثبوت
النهي وصف الحسن والقبح بثبوته مسلم عندهم وإنما الكلام في النسبة وأنه منسوب إلى العقل كما هو مقالة
العدلية أو إلى الشرع كما هو مقالة الأشاعرة على وجه الموضوعية والكاشفية على اختلاف بينهم
فيه وجهان مبنيان والذي هو صريح كلام شارح المواقف وشرح القوشجي هو الثاني وقد استظهر
صاحب الحاشية قده عن كلمات غير واحد منهم الوجه الأول وهو الأوفق بعقلهم لأنه إن كان
للأشياء حسن وقبح بعد الشرع فلا مانع من حكم العقل بثبوتهما قبل الشرع أيضا وكيف كان فالنزاع
إنما هو محرر بالوجهين المزبورين وأما ما يتوهم من أن النزاع إنما هو في إدراك العقل بعد تسليم الأمر
كامنية وصف الحسن والقبح في الأشياء فتوهم لا يستشم رائحته من كلام الأشعري أبدا نعم قد ذهب إليه
بعض الأخباريين حيث اعترف بثبوت الحسن والقبح الواقعيين للأشياء وإنما أنكر حجية إدراكها
للعقل الأمر الرابع في أن مرجع النزاع بين الفريقين هل هو إلى الإيجاب الكلي والسلب كذلك
كما هو صريح المنابع والحاشية أو إلى السلب الكلي والإيجاب الجزئي وجهان منشأهما الاختلاف
في تفسير الحسن والقبح فإن فسرا بالمدح والذم فيتعين الوجه الثاني لثبوت الواسطة ح ووجهه واضح
وإن فسر الحسن بما لم يكن فيه جهة قبح والقبيح بما يكون فيه جهة قبح فيتعين الوجه الأول لأن مرجع مقالة

الأشعري

الأشعري إلى أن في الأشياء لم يكن صفة توجب توجه الأحكام الخمسة إليها ويرجع مقالة العدلية إلى
أن الأشياء بتمامها فيها صفة توجب توجه الأحكام المزبورة إليها من قبل الشارع أما بالنسبة إلى الأحكام
الأربعة غير الإباحة فواضح وأما بالنسبة إلى المباح فالصفة المزبورة عبارة عن خلوه عما يوجب توجه الأمر
أو النهي إليه وبعبارة أخرى أن المباح على حالة يمنع عن صيرورته محلا لأمر الشارع أو نهيه ولا يصلح إلا
لتوجه الإباحة إليه فالصفة الموجبة لتوجه الأحكام الخمسة موجودة في الكل وح يثبت الإيجاب الكلي
الأمر الخامس لا نزاع بين الفريقين من أن المباح المتوجه إلى الشيء باختيار عنوانه الموجب لها
إنما هو فيما إذا حصل هذا العنوان من الفاعل المختار الشاعر الملتفت فلو انتفى أحد هذه القيود
فلا خلاف بينهم في أنه غير قابل للاتصاف بالمدح والذم هذا إذا عرفت هذه الأمور المزبورة
فلنشرع في بيان الاستدلال لكل من الفريقين وقبل الخوض فيه لابد من بيان نكتة هي أن
الحسن والقبح بمعنى المدح والذم كما حددنا في خلال الأمر الثاني من الأمور الوجدانية والأمر
الوجداني ليس مما يأتي فيه الاستدلال ضرورة أن الاستلذاذ والاشمئزاز الذين كان المدح
والذم منبعثا عنهما من الأمور الوجدانية التي مرجعهما إلى الباطن فكيف يمكن إبرازه في الخارج
بإقامة الدليل حتى يفحم الخصم ويمكن دفعه بأنهما بنفسهما وإن كانت من الأمور الباطنية لكن
لهما آثار حسية خارجية يمكن استكشاف الأمر الباطني بذلك الحس كما هو المعروف [illegible]
في الاستدلال على حلاوة الجالسة في المرتبة الأولى والحموضة في المرتبة الثانية ومرارته
في الثالثة بإذاقة كل من الذباب والبق والدود منها بالنسبة إلى حالاتها الثلاث مع أن
الحموضة وشكلها ليست إلا من الأمور الباطنية وكيف كان فقد استدل كل من الفريقين
بوجوه والأشعري وإن لم يحتج إلى إقامة الدليل لأنه مانع والمانع يكفيه المنع لكنه يحتاج ح
في مقام بيان سند المنع إن تم أدلة العدلية عنده وإلا فإقامته عليه من باب التفضل أما
أما وجوه العدلية عقلا ونقلا والأول أيضا إقناعي والرابع يعني وجداني وبرهاني والوجداني
أيضا بين ما لا يتعدى عن صريح الوجدان وما يكون إحدى مقدمتيه وجدانية أما الأول فهو أن
صريح الوجدان وضرورة العيان حتى من الدهري يحكم بأن من الأفعال ما هو حسن عند
العقل بمعنى أن فاعله يستحق المدح عليه عنده من حيث كونه فاعلا له ومنها ما هو
قبيح عنده بمعنى يستحق فاعله الذم عليه عنده كذلك وبعبارة أخرى أن من الأفعال
ما نجد الذوق فيه عند العقل بالنسبة إلى فاعله مثل العدل والإحسان وشكر

و شكر المنعم فان فاعلها يستحق عند العقل المدح والظلم والعدوان يستحق فاعلها الذم عند العقل فلا يجد احد
عند عقله حكما بالاجتناب او التسوية بينهما حاشا ثم حاشا لمن عقله سليم وفطرته مستقيمة هذا وقد اجاب عنه
الاشاعرة بان الحكم بثبوت المدح في الاول والذم في الثاني ليس من قبل العقل بل انما هو من باب
الانس بتنبيهات الشريعة والمفروض ان حسن الاحسان وشكر المنعم وقبح العدوان وكفران المنعم لا
يختص بشريعة دون اخرى بل من زمان آدم ع الى زماننا هذا فحكمهم بالقبح والحسن في الموارد
المذكورة ليس الا من باب الانس المزبور لا من طرف العقل والبرهان اما الدهري فلانه لا ينفع في كشف الحال
في حقيقة المقال لانه وان لم يتدين بدين لكنه لا يزال على الانس بالمتدينين بالشرائع فحكم الدهري
ايضا بالمدح والذم في الموارد المزبورة انما هو من جهة انسه بما هو ثابت في شرائع المتدينين وفيه
ان للانس مرتبتين جليا وخفيا وما نحن فيه من قبيل الثاني في هذا وفيه ان اسطوانة هذا الدليل انما هو الوجدان
لا البرهان فكل مأمور بينه وبين ربه بما يجده وجدانه ونحن اذا راجعنا الوجدان وجدنا لا انا الباب
القوة الملكوتية والعقل الفطري بعد ضجيج القوى الطبيعية والغرض عن رضاه قبل التدين بدين البنوي نجد
فرقا بين الاحسان والعدوان وشكر المنعم والكفران بان فاعل الاولين ممدوح عند العقل
وفاعل الاخرين مذموم عنده كذلك وهل يجد احد عنده حكما بهذا كلا ثم كلا ودعوناه بحق نحو سواه
واما الثاني فنقول انا اذا راجعنا الوجدان نجد انه لو فرض التساوي بين الصدق والكذب من جميع الوجوه
الصالحة للترجيح فلا ريب ان العقل يختار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه لذاته لا بسبب
لغيره لان المفروض تساويهما من جميع الجهات وبهذا الوجه وان كان مقدمته الاولى وجدانية الخ
وهو ان مستند الاختيار المزبور ليس الا الحسن لكنه بمجرده لا يتم بل يحتاج الى مقدمة خارجية *
بين الصدق والكذب بهذا الوجه ليس الا الحسن وبهذا يوهن على الوجه الاول كيف كان فتقدير التساوي
والدواعي النفسانية من الامور الراجعة الى النفع والضرر ... احدهما ان المراد بتساويهما التساوي في الاغراض والدواعي
عن هذا الدليل الا الحق بعد المنع من ايثار الصدق على تقدير التساوي المزبور وعلى هذا التقرير ليس الجواب
الا من المكابرة ولا يصدر الا من اهل المشاجرة لانه لا يخلو جواب الاشعري في المنع المزبور
بل له ان يجيب بان ايثار احد المتساويين على الاخر لا يحتاج الى المرجح حتى يكون هو الحسن
او غيره لان من اصول الاشعري جواز الترجيح بلا مرجح فيكون ايثار الصدق من باب ترجيح

الاشعري ...

احد المتساويين من دون مرجح لانا نقول ان هذا الايثار ثابت دائما فان كان من هذا الباب فلم
يستمر ايثار طرف الصدق بل يؤثر مرة طرف الكذب ايضا مع انه لم يؤثر ابدا وثانيهما ان المراد بتساويهما
التساوي في الامور الراجعة الى نفس ذاتي الصدق والكذب وصفاتهما الحقيقية لا الى الدواعي والغرض
الموضوع فالوارد على هذا الدليل وجهان احدهما ما ذكره العضدي من ان تقدير تساويهما بالتساوي
المزبور تقدير مستحيل لان لكل واحد منهما لوازم منافية للوازم الاخر فلها المطابقة واللامطابقة ومع
هذا الاختلاف كيف يعقل التساوي حتى تقدر وثانيهما ان فرض هذا التساوي فارضا للنظر عن الاغراض
والدواعي النفسانية لا ينفع لان صدور الفعل ع اي ايثار الصدق مما لا يعقل عن الفاعل وصدور
الفعل لا يتحقق الا وان يقترن بغرض او دواعي للفاعل بالنسبة الى الفعل ضرورة ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد وبالجملة المفروض بعد الفرض عدم لحاظ غرض الفاعل ودواعيه بل المفروض مجرد التساوي فيما
يرجع الى ذاتي الصدق والكذب ومع هذا الفرض كيف يعقل صدور الايثار عن الفاعل فيكون
ويجعل بعده حسن الصدق داعي الفاعل للايثار وبه يثبت الحسن والا لما آثر الفاعل الصدق
فرض مع التساوي المزبور مدفوع بان هذا خلاف الفرض لان المفروض عدم لحاظ غرض الفاعل ودواعيه
بل مجرد تساويهما فيما يرجع الى نفس ذاتيهما هذا كله في الدليل الوجداني واما البرهاني فهو ايضا
من وجهين احدهما انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء في تكليفهم بالنظر
الى معجزاتهم ليتحقق لهم العلم بصدقهم في دعواهم النبوة وذلك لانه لو لم يثبت الحسن العقلي فيثبت النظر
في المعجزة ايضا ويكون للنبي ع حجة بالمعجزة في الامر بالنظر في المعجزة فلو لم يطيعوه يسقط
عذرهم يوم الجزاء بخلاف ما لو لم يثبت لانه ع لم يكن للنبي ع حجة عليهم لانه اذا امرهم ان ينظروا
في معجزته فيجيبونه بماذا وباي وجه ننظر في معجزتك وليس لك حجة يقوم به عليهم لانهم بعد عدم
ثبوت الحسن العقلي عندهم كالبهائم في عدم الفائدة في امرهم بالنظر الى المعجزة فكما ان
البهائم لم يشعروا حسن النظر في المعجزة فلا فائدة في امرهم فكذلك فرق الانسان لانهم
ايضا ع لم يشعروا الحسن حتى ينظروا فلا فائدة في امرهم به الامر بالنسبة اليهم ايضا غير صحيح
النبي ع منجما واورد عليه الاشاعرة نقضا بانه مشترك الورود لانكم وان قلتم بحسن النظر
عقلا ولكنه ليس من ضرورة العقل مثل حسن الاحسان وقبح العدوان بل من نظريته *

المتوقف على اثبات مقدمات جديدة كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها والمقدمات المذكورة مذكورة
في كتب القوم فراجع وعلى تقدير نظريتها يلزم الافحام ايضا وغاية ما اجاب العدلية عن هذا الايراد
ان وجوب النظر في المعجزة ضروري ولم يكن لهم ملجأ الى اثبات ضروريته الا الوجدان وانت خبير *
بان هذا غير كاف في الزام الخصم ايضا انه يرد عليهم نقض آخر قد فتح بابه الالوسي دام ظله
وهو ان مجرد حكم العقل على لزوم النظر في المعجزة اعني كونه ملائما للقوة الملكوتية والتذاذها بحق
كاف في انبعاث العاقل الى النظر بل ينبعث اليه لو التزم بالملازمة بين حكم العقل *
بالحسن وثبوت العقاب على الترك في الواقع ومع نقول ان بعث النبي ع لا ينحصر بالنسبة الى
الموحدين فقط القائلين بوجود الرب بل بعثه عام لجميع الناس حتى الدهري الذي لم يلتزم بوجود رب
وثبوت صانع وواقع واذا لم يلتزم بوجود واقع والله فهو لا يلتزم بالملازمة بين حسن الشيء وترتب
العقاب على تركه لان التزامه بها متوقف على التزامه بثبوت واقع وترتيب عقاب فيه وهو
منكره ومع يلزم ايضا افحام النبي بالنسبة الى الدهري فتلخص ان مجرد الالتزام بالحسن العقلي
غير كاف في عدم لزوم الافحام لانه منقوض بما اذا كان بعثه الى من لا يلتزم بالملازمة بين
حسن الشيء عند العقل وترتب العقاب على تركه في الواقع كالدهري الذي لم يلتزم بوجود واقع او
الاخباري الذي التزم به ولكن انكر الملازمة بين حكم العقل بالحسن وترتب العقاب على تركه عند الله
هذا مع ان الدليل المزبور منقوض ثالثا بما ذكره الباغنوي في حاشيته على شرح العضدي من
ان من خطر سماعه عن قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن للرسول اثبات الرسالة
عليه ولا يجب عليه النظر لانه الحافظ عن السمع حين دعوته النبي بالنظر الى
المعجزة لا يعلم انه بماذا يدعوه بل يكون دعوته باكل الطعام او النظر في المعجزة فيكون تكليفه
بوجوب النظر بمنزلة تكليف الغافل واذا لم يجب عليه النظر فيلزم بالنسبة اليه افحام
النبي اي عدم الفائدة في دعوته اياه وبالجملة فكما ان المسلم عند الفريقين ان مثل هذا
اي الحافظ عن السمع لا سبيل الى اثبات الرسالة عليه الا التمسك بانه يجب على
الله تعالى من باب اللطف كما عند الامامية او العادة كما عند الاشعري اسماعه دعوة النبي ع
فكذلك يقال بالنسبة الى غير الحافظ عن السمع يعني ان اثبات الرسالة عليه لا يتوقف
على الالتزام بكون النظر في المعجزة حسنا عند العقل بل هو من باب عادة الله تعالى *

باراءته المعجزة للمكلفين فلا يلزم الافحام هذا كله في الاجوبة النقضية عن هذا الدليل واما الجواب الحلي
عنه فمبني على تحديد الافحام من حيث الاقسام فاعلم ان الافحام تارة في مقام الفعل يعني لو اريد
عقاب العبد وعذابه فلم يكن للمعذب في عذابه للعبد قطع عذر العبد بان لم يتم الحجة عليه فيصير للعبد
في مقام عذابه منجما واخرى في مقام القول وهو ايضا على قسمين احدهما القدح في برهانه بعد تسليم
اصل دعواه نظيره في باب المرافعات حيث يسلم المنكر لكن يناقش في بينته وثانيهما القدح في اصل
دعواه بان يثبت ان اصل الدعوى واقع في غير المحل يعني انها مما لم يكن له توجه بالنسبة الى المدعى عليه
نظيره في مقام المرافعة ان المنكر القطعي ربما يأتي ببينة في نظر الحاكم بحيث لم يتوجه اليه اصل الدعوى
اذا عرفت هذا فنقول المستدل ان اراد بلزوم الافحام بعد عدم الالتزام بكون النظر حسنا عند العقل
الافحام في مقام العمل يعني لم يكن للمعذب حجة في عذاب العبد ففيه ان عذاب العبد لا يتوقف على
كون النظر حسنا عند العقل بل له ان يعتذر ولو لم نقل بحسنه لان في دعوة النبي ع لا اقل من وجود احتمال
للضرر ودفعه لازم وليس هذا الدفع من باب حكومة العقل بل من جهة كون الفرار من الضرر فطريا فان
المقصود بدفع الاثر ان الحمار مثلا لو ساق الى نهر عرفي وهو محتمل لكونه عميقا ايضا فهو مهما امكن
لا يقدم الى المشي فيه وهل هذا الا من باب دفع الضرر المحتمل وهل هو الا من باب كونه منافرا
للطبيعة لا العقل وبالجملة فلا ريب في ان الحجة على العبد تمام بمجرد دعوة النبي ولو لم نقل بالحسن العقلي *
فلا يلزم افحام في مقام عذابه ودعوى ان التكليف بالايمان قبيح ولذا بنوا على البراءة في الشك في
التكليف قبل الاخبار مدفوعة بانه مسلم في غير النظر في المعجزة واما فيها فلا باتفاق الكل وبيان
ان النبي الواقعي كيف يعقل القدح في برهانه والحال معجزته وان اراد لزوم الافحام في مقام القول فان اراد القسم الاول ففيه
الافحام في اصل الدعوى ففيه انه ايضا لا يلزم ضرورة ان دعوة النبي ع الى النظر في المعجزة بالنسبة
الى الناس ليس دعوة في غير المحل وهل هو مثل ان يدعي احد رقبته من كان حريته اولية في غاية
الاشتهار بعد كما ان هذا دعوى في غير المحل ولذا يخطئه جميع الناس المدعي في هذا المقام وفيما
نحن فيه ايضا كذلك بل هو مثل ان يدعي احد عشرة دراهم في ذمة فلان مثلا فكما ان هذا
دعوى في المحل غاية ما في الباب انه يحتاج الى الاثبات فكما ان الاول يلزم بالرجوع الى
الحاكم فكذا هذا ايضا يلزم بالنظر في المعجزة وبالجملة بعد امر النبي ع بالنظر ليس له ان يقول

من النبي وامره

لا انظر حتى يجب النظر والوجوب غير ثابت فيكون اصل الدعوى باطلا لان صحة اصل الدعوى من النبي وامره
بالنظر لا يتوقف على ثبوت وجوبه عنده وان لم يكن ثابتا عند المكلف فان صحة دعواه على هذا التقدير
امر ضروري سواء اسمع المكلف ونظر ام لا ينظر فان مجرد رضائه حصول النظر مع علم النبي بالوجوب
كاف في صحة توجه الدعوى كما ان علم المدعي باشتغال ذمة المدعى عليه كاف في صحة دعواه سواء علم
المدعى عليه ام لم يعلم انكر ام لم ينكر فان انكار المدعى عليه وعدم علمه لا يصير الدعوى باطلا ولا يصير
المدعي بسببه متهما وهذا المذكور هو مراد العضدي بان وجوب الواقع كاف في رفع الافحام كما انه
الباغنوي وح فلا ورود لما اورده غير واحد من محققينا على كلامه هذا وبطلان مذهبه لا يوجب
بطلان كلامه عليه ما عليه هذا تمام الكلام في الوجه الاول واما الوجه الثاني فهو انه لو لم يكن الحسن و
القبح عقليين للزم الالتزام بمحاذير عديدة بالنسبة الى الخالق والمخلوق والتالي باطل فالمقدم
مثله وهذا الدليل باعتبار المحاذير الماخوذة في اللازم ينحل الى ادلة متعددة فمن الادلة بينها
انه لو لم يكونا عقليين لجاز صدور الكذب من الله وبطلان التالي لا يتم الا بتحليله بقياس يشتمل
على مقدمتين بان يقال لو جاز الكذب منه تعالى لزم جواز الخلف في وعده ووعيده فيرتفع
الوثوق عن خبره والتالي باطل بالاتفاق وكذا لم يعهد من الخصم المناقشة فيه فالمقدم
مثله فالذي اشتمل عليه هذا الدليل هو المقدمات الاربع ولم يعهد من الخصم المناقشة في
الاخيرتين منها وقد اورد بعض المحققين من الاشاعرة على القياس الاول تارة بمنع الملازمة
واخرى بمنع التالي اما الاول فقد قرر العضدي لا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه
لجواز ان يمتنع لمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول انتهى
وهذا الوجه كما ترى خروج عن آداب المناظرة اذ بعد تسليم الامتناع يكون مدعيا فلا بد له
من اثباته ومجرد احتمال ان يكون في سبب آخر لا يكفي بل لا بد من تعيين السبب واثبات كونه مستندا
اليه والا فالمستدل ان يقول ان سبب الامتناع منحصر فيما ذكرنا ولولاه لكان ممكنا
لانه الاصل في الاشياء على ما عن ابن سينا ويمكن توجيهه بان الامكان والامتناع
بالنسبة الى الاشياء بحسب الواقع ونفس الامر في حد سواء فاثبات كل منها يحتاج الى
الدليل وما ذكر من ان الاصل في الاشياء هو الامكان انما هو بحسب الحكم الظاهري لا
الواقعي ولما كان امتناع الكذب مسلما عند الفريقين فللعضدي ان يقول ان

انحصار

انحصار سببه بهذا الامر مسلم في عدم صدور القبح منه تعالى بحيث لولاه لزم جواز الكذب ممنوع لاحتمال
ان يكون في سبب آخر وان لم نعلمه والمانع يكفيه مجرد المنع وانما اللازم على مدعي الانحصار فيه الاثبات
هذا وقد يتكلف لمنع الملازمة ببيان مدرك خاص للامتناع وهو ان الوجه في امتناعه كونه
ذا مفسدة وفيه ان مجرد كونه كذلك لا يصير سببا للامتناع لان افعاله تعالى على مذهبهم
لا تبتني على المصالح وقد اعترف به الباغنوي وقد فسر بعضهم هذا المدرك الخاص بشيء آخر من
اراد يراجع كتب القوم واما الثاني اي منع بطلان التالي فلعدم ما يقتضي بامتناع الكذب
من الله تعالى عقلا وما ذكره المستدل لاثبات بطلان التالي من انه لو جاز الكذب منه
تعالى لزم انتفاء الوثوق في خبره بالوعد والوعيد ففيه انه لا كلام في المنابع ان قبح الكذب
ليس ذاتيا بل بالوجوه والاعتبار اذ يجوز عند العقل ان يتحقق في الكذب مصلحة ترجحه او وجه
راجح لقبحه فاذا تطرق هذا الاحتمال في نفوذ الاشكال اي انتفاء الوثوق من خبره تعالى و
وقد اجاب بعض الاجلة بان رفع قبح الكذب ليس الا من جهة الاضطرار وهو في حقه تعالى
ممتنع فالكذب بالنسبة اليه قبيح ذاتا وان كان في حق العبد غير قبيح بالوجوه والاعتبار
وفيه انه لا شبهة في عدم اضطراره وعموم قدرته الكاملة بالنسبة الى جميع الاشياء بغير
المحالات العقلية مثل اجتماع النقيضين ونحوه وعدم تعلق القدرة بامثاله ليس من جهة
نقص في القدرة بل انما من جهة عدم قابلية المحل وعلى هذا يمكن ان يقال من المحتمل ان
يكون خبر الوعد والوعيد خلاف الواقع نظرا الى ان المقصود الاهم من الطاعة ليس
الوصول الى الجنة بل تكميل النفس بحيث تصير قابلة لدرك فيوضات القرب ولما
كانت مقهورة للطبيعة والعلائق الجسمانية لا تكون قابلة لدرك تلك الفيوضات
فيجوز الكذب على الحكيم في الخبر بالوعد والوعيد لاجل عدم قابلية المحل لا لاجل الاضطرار
منه تعالى حتى يدرك تلك الفيوضات وثانيا بالنقض بانا نرى في مواعيد العبد في المحاورات
لانا نرى كثيرا في المواعيد الصادرة من العبيد بل الكفرة حصول الوثوق
القطعي منها فلو كان مجرد ارتكاب القبيح مثل الكذب ونحوه موجبا لرفع الوثوق لكان
اللازم عدم حصول الوثوق من مواعيد هؤلاء مع انا نرى بالعيان حصول الوثوق
منها وثالثا بالحل وتقريره ان حصول الوثوق بالصدق كما ينحصر طريقه في عدم

من الامور

ارتكاب القبيح بل يحصل كثيرا من باب تراكم الاحوال واستمرار العادات ومعاشرة الاشخاص ونحوها من الامور
التي لا دخل لها بانتفاء القبح بل كثيرا ما يحصل منها العلم والوثوق لصدق المخبر مع كونه مرتكبا للقبيح في جميع
المصالح وبالجملة فامارات حصول العلم بالصدق والوثوق بالمواعيد كثيرة وليس سببه منحصرا بما ادعاه
المستدل وما ذكره بعض من دعوى حصوله بتكرر العادات حتى يرد عليه بانا ننقل الكلام في الفرد الاول
وهو غير متحقق بالنسبة اليه بل ربما يحصل العلم بصدق شخص بمجرد التكلم معه والحضور عنده كما هو عن اكثر
خواص نبينا صلى الله عليه وآله حيث انهم امنوا به من دون مطالبة معجزة ولا استناد الى شيء من ذلك كله
ان مجرد تجويز ارتكاب القبيح والكذب لا يستلزم انتفاء الوثوق ومن جملة المحاذير التي تتفرع
على عدم كون الحسن والقبح عقليين جواز اظهار المعجزة في يد الكاذب وهو محذور شديد
اعترف به الخصم لاستلزامه رفع الوثوق عن خبره تعالى في الوعد والوعيد واعلم ان
اظهار المعجزة من مقولة الفعل لا القول حتى يصير معروضا للصدق والكذب الذين من
صفات القول وح فالاولى في تقرير هذا الدليل ما قررنا حيث جعلنا المحذور المذكور
من متفرعات عدم كون الحسن والقبح عقليين في عرض المحذور الاول اي جواز الكذب
من الله تعالى حيث انه من متفرعاته لا انه من متفرعات المحذور الاول ويكون في
المحذور الذي يلزم من الالتزام بالمحذور الاول اي رفع الوثوق عن خبره تعالى بالوعد
والوعيد خلافا لما يظهر من الفاضل الجوادي وغيره حيث جعل المحذور المذكور من متفرعات
المحذور الاول اعني جواز الكذب من الله تعالى بان قال لو لم يكونا عقليين لزم جواز الكذب
من الله تعالى وهو باطل لاستلزامه جواز اظهار المعجزة في يد الكاذب ورفع الوثوق
عن خبره تعالى بالوعد والوعيد هذا وهو كما ترى لان الاظهار من مقولة الفعل والكذب
من مقولة صفات القول فكيف يلزم من جواز الثاني جواز الاول فالاولى في تحرير
الدليل ما قررنا لا هذا التقرير وغاية ما يوجه به هذا التقرير ان يقال اظهار المعجزة عبارة عن
اعطاء الامر الخارق للعادة بيد احد من البشر لاجل التصديق من الله تعالى في نبوته
فهو مشتمل لا محالة على خبر ضمني من الله تعالى بانه نبي والمعروض للكذب هو هذا الخبر الضمني
وح اي حين اخذ القيد الاخير في معنى اظهار المعجزة كما يستفاد من كلماتهم تم الكلام
فيصح التقرير المزبور لكن فيه اولا ان مطلق اعطاء الامر الخارق للعادة بيد الكاذب قبيح

ولو

ولو لم يكن لاجل التصديق لانه اعانة على الاثم واغراء للناس بالجهل ويوجب لسفك الدماء وهتك النواميس
وتلف الاموال وهو ظلم لا يجوز صدوره من الله تعالى فلا يحتاج في قبحه وعدم جوازه الى اخذ القيد
الاخير وثانيا بعد تسليم اخذ القيد الاخير ان الذي يقع معروضا للكذب هو الخبر المستقل كما صرح
به القمي ره لا مثل هذا الخبر الضمني ولذا اختلف في حكمه اذا وقع على خلاف الواقع بل ذهب غير واحد
الى انه مباح وان كان يقع معروضا للكذب يكون حراما لا محالة وبالجملة فالقول بمثله جائز على ما ذهب
اليه جماعة وثالثا ان اظهار المعجزة لو كان ملحوظا بهذا العنوان فينهض الخصم منتهزا ويكون اتمام
الدليل عليه متعسرا لان المهم في ان يقولوا بان تحقق الصغرى غير معلوم ولا يمكن احرازها فلا يتم ابطال
التالي لان كل ما يتوهم كونه معجزة في يد الكاذب يدفع عنه بانه ليس مقرونا بالتصديق فلا قبح
عليه تعالى في اظهاره بيده من دون قصد التصديق فالحق ما ذكرنا من ان نفس اظهار المعجزة
بيد الكاذب قبيح عقلا لترتب محاذير كثيرة عليه وانكار القبح العقلي يستلزم ورود تلك المحاذير
ولا يعتبر فيه عنوان التصديق لعموم المقام نعم وهو ان قبح اظهار المعجزة بيد الكاذب ذاتي
مثل الظلم لانه ايضا ظلم ولا تفاوت في مورد ابدا او يختلف بالوجوه والاعتبار كالكذب
وذهب في المنابع الى انه من الثاني ولذا اورد على هذا الدليل بمثل ما اورد على الدليل
الاول ولنا فيه تامل ومن جملة المحاذير التي تتفرع على عدم كونهما عقليين جواز الالتزام
بالتثليث ونسبة الزوجة والولد الى الله تعالى مع العلم بخلافه قبل ورود الشرع والتالي
باطل بالضرورة فالمقدم مثله واجاب عنه العضدي تبعا للحاجبي بان المراد من القبيح ان نفي
من اثباته ان كان هو التحريم الشرعي من باب الملازمة بين القبح العقلي والحرمة الشرعية
فلا نسلم الحرمة بهذا المعنى قبل ورود الشرع وان كان المقصود غير الحرمة فلا يضر الخصم
بعد تسليم عدم الحرمة واما الحرمة الشرعية فهو مسلم عندنا وخارج عن محل النزاع كما قرره و
ولا يخفى ما فيه لان ظاهره تسليم الملازمة ومنع ابطال التالي بناء على كون التحريم هو الشرعي وهذا
خلاف ما اراده المستدل بل غرضه ان ذلك ضروري وجداني ولذا قد صرح بعدم العلم بالحكم
مع ان الخصم لو سلم الملازمة بين قبح العقل وتحريم الشارع يثبت مقصود المستدل غاية الامر
ان ذلك محتاج الى نزاع آخر بان ثبوت التحريم يحتاج الى الخطاب ام لا الا ان يقال
ان ذلك مصادرة لان الاشعري منكر للقبح العقلي فكيف يثبت به التحريم وكيف كان ترجع

مرجع الاستدلال الى دعوى الضرورة ومع ثبوتها لا يحتاج الى الاستدلال فتأمل واجاب عنه الحاجبي
بانه يستلزم ان اريد التحريم الشرعي وفسره العضدي بانه لو اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي وهو
المنع عنه من قبل الله تعالى الذي هو المتنازع فيه التزمنا قبحه وان اريد معنى آخر فلا نسلم لانه
اثبات لغير المتنازع فيه انتهى ملخص مرامهما وان اشار الباغنوي في حاشيته بتمريضه انه ان
اريد التحريم الشرعي الناشي من جهة قبح العقل فهو ممنوع لعدم ثبوت المنشأ وان اريد اثباته من
غير جهة القبح العقلي فهو لا يفيد المطلوب ومن جملة المحاذير المزبورة جواز التسوية لله تعالى بين العاصي
والمطيع في الثواب والعقاب من حيث الاستحقاق وان جازت في الثواب من حيث التفضل
التفضل بل يلزم جواز التعاكس بينهما مع ان الضرورة قاضية ببطلان التالي ودعوى امكانه
عقلا وامتناعه من جهة الشرع دون العقل مجرد دعوى لاهل الوداد وهذا تمام الكلام في الادلة
العقلية واما الادلة النقلية فهي بين آيات وروايات قد ادعي انها بين كثرتها وخفائها
واستقصاء الكل في غاية الاعسار ولنذكر من كل طائفة فردا منها قوله سبحانه ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والفحشاء فعلاء صفة تكون بمعنى القبيح
والمنكر ما يعبر عنه بالفارسية ناپسند وبقرينة المقابلة يكون المراد بالعدل والاحسان
ضدهما وما يتوهم من ان المراد منها المنهي عنه باعتبار المشارفة او ما يؤول اليه فهذا ليس
لها ظهور في المطلوب مدفوع بان اصالة الحقيقة محكمة لا يرفع اليد عنها الا بالقرينة
وهي مفقودة لكن لا يخفى ان ظاهر القرآن وان كانت حجة شرعية لكنها لكونها لا تفي
باشباه هذه المسائل العلمية وبالجملة ان الظن من حيث هو ظن كما لا يصلح للاستكشاف
حاق المسئلة العلمية منه فرضا فالحال ان في ذلك قوله تعالى وينهى عن الفحشاء كلمة توجب
اما انه هو الاستدلال بالاية في المقام او الاستدلال بها في باب الملازمة ومن قوله
سبحانه وليظلم به وذلك لان المراد بالعدل والاحسان وكذا الفحشاء والمنكر
اما ان يكون خصوص المستقلات العقلية مثل حسن الاحسان وقبح الظلم
او الاعم منها ومن غير المستقلات مثل الواجبات التعبدية الشرعية التي لا يستقل العقل
ببيان حكمها بنفسها بل يحكم بعد ورود خطاب الشرع من باب ان كل ما حكم به الشرع

حكم به العقل او المراد خصوص القسم الاخير فان كان الاول ففيه وان تم الاستدلال بالاية
في المقام ولا ينافيه لفظ الوعظ لان امره تعالى بما هو بين عند العقل لا يكون الا من باب
الموعظة والاخبار عن الشيء الثابت لكنه لا يتم الاستدلال بها في باب الملازمة بطرفي *
العكس اي كل ما حكم به الشرع حكم به العقل لان الاية على هذا الوجه لا تشمل الاحكام التعبدية وان
كان المراد الثاني او الثالث فنقول ان المراد بالعدل والاحسان اما ان يكون ارشاديا
او انشائيا فان كان الثاني فينافيه لفظ الوعظ في ذيل الاية ضرورة ان مقام الوعظ كما
في الاية الفخ غير مقام الانشاء وان كان الاول ففيه وان كان يرتفع به هذا التنافي لكن ينهدم
الاستدلال بها في المقام لان مبنى الاستدلال على عدم كون الامر والنهي في الاية من باب
الارشاد والا فللخصم ان يقول ان المراد بالعدل والاحسان ما ثبت حسنه وقبحه بالشرع
والامر بهما من باب الارشاد مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول ومنها قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء وهو اول آية تمسك بها
القاضي التستري في احقاق الحق ولا يرد عليه ما يرد على الاية الاولى ويمكن نصا لا ظاهرا حتى
لا ينفع في المقام اما الثاني فواضح لعدم اشتمالها على لفظ الوعظ واما الاول فلان اصل المجاز
المشارفة لا بأس وقع مع قولهم والله امرنا بها كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلين
احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر
بالعدل ولسان هذه الاية مما يدل على نفي التسوية بين الآمر بالخير وغيره لكن بشرط ان يكون
طرفا التسوية من مقولة الفعل مثل هذه الاية ومثل قوله تعالى افنجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض لا ان يكون من مقولة الصفة مثل قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون ووجهه ظاهر ومنها قوله تعالى الذين يتبعون النبي الامي الى قوله يأمرهم بالمعروف و
ينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فان المراد بالمعروف والمنكر وكذا *
الطيب والخبيث ما يكون كذلك عند العقل والا فالامر بالمعروف الشرعي والنهي عن المنكر الشرعي
ليس من مختصات نبينا صلى الله عليه وآله لوجه تمجيده من الله تعالى بسببه بل سائر الانبياء ايضا كذلك
لا يقال ان الامر بالمعروف وكذا النهي عن المنكر العقلي ايضا يتعهده سائر الانبياء فلا وجه للخصوصية
لانا نقول وجه الخصوصية انما هو استيعابه للجميع دونهم ومنها قوله تعالى كنتم خير امة
ان

ومنها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ووجه الاستدلال
عليه ما مر في الاية السابقة هذا تمام الكلام في الآيات ولكن اعلم ان الظاهر منها غير كاف في المقام كما
عرفت والنص وان كان ينفع لكن اثبات نصيتها في ما نحن فيه في غاية الغموض لعدم خلوها من احتمال
موهون للخلاف ومن هذا تعلم الحال في الروايات فلا نطيل بذكرها هذا تمام الكلام في الادلة العدلية
واما ادلة الاشاعرة فلما كانت بمنزلة المعارضة بالنسبة الى ادلة العدلية لان المعارضة عبارة
عن اثبات ضد المطلوب للمستدل بدليل آخر دون التعرض لاجزاء الدليل في قبال الجواب النقضي
والحلي فان نظرهما ليس الا الى اجزاء مقدمات الدليل فلا بد من التعرض لها ولما فيها كما تعرضنا *
لسائر الاجوبة عن ادلة العقلية الحلية والنقضية اجمالا وتفصيلا فنقول انها بين عقلية ونقلية *
والاولى بين وجوه احدها وهو العمدة ما هو مشتمل على كبرى اتفاقية وهي ان الموضوع للحسن والقبح
لا يكون الا الافعال الاختيارية وصغرى ظنية وهي ان فعل العبد غير صادر عنه باختياره ولعله الامر
انه مضطر في فعله فلا يتصف فعله بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه وقبل التعرض لبيان
ما ذكروه في اثبات الصغرى لا بد من التنبيه على امر وهو ان الصغرى المزبورة غير مبتنية على مذهب
الجبر المعروف من الاشاعرة قبال المعتزلة والامامية حيث ذهب الاول الى التفويض المعروف
والثانية الى الامر بين الامرين بل مبتنية على علاجه وتفصيل المقام ان هنا نزاعين احدهما
ما يرجع الى النزاع في ان الفاعل بالنسبة الى جميع الافعال واحد او متعدد ذهبت الاشاعرة
الى ان الفاعل حقيقة بالنسبة الى افعال العباد ليس الا الله تعالى ولا يكون للعبد بالنسبة الى الفعل
الا بمنزلة الالة وكونه معروضا للفعل نظير معروضية المحل بالنسبة الى عروض اللون مثلا كما في *
المنسوب الى حيث انه فاعل ضربه بالجدران هذا فعل الله تعالى لا فعلي ونظيرهم في ذلك ما حكي عن البهلول في مقام الزام ابي حنيفة حيث
العبد الى ... باسناد الفعل اليها واسناد الفعل الى العبد سائغ ويجوز من جهة توسيطه *
الارادة والاختيار وفي قبال هذا القول ما اختاره المعتزلة من ان افعال العباد مستندة
اليهم بحيث لو شاء الله سبحانه تعالى خلاف ما يفعله العبد لما قدر عليه والامامية لما رأوا فساد
القول الاول من جهة استلزامه كون الافعال القبيحة مثل الزنا والشرب من الله تعالى
والقول الثاني سلب القدرة والسلطنة منه تعالى التزموا بالامر بين الامرين واليه ينظر
قول

قول امامهم واميرهم عليه السلام لا تقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا اجبرهم على المعاصي
فتظلموه ولكن الخير بتوفيق الله تعالى والشر بخذلان الله تعالى وكل سابق في علم الله تعالى
وقول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين ومما ذكرنا ظهر ما في كلام *
غير واحد منهم الفاضل اللاهيجي قدره حيث تمسكوا بالاخبار المزبورة للنزاع في المقام
الثاني وثانيهما بعد تنزل الاشاعرة عن مقالتهم في النزاع الاول والتزامهم بان
افعال العباد منسوب اليهم اختلفوا في ان العبد مضطر بالنسبة الى افعاله كما هو مقالة
الاشاعرة او مختار بالنسبة اليها باختيار التفويض كما ذهب اليه المعتزلة او امر بين الامرين
كما هو مقالة الامامية فهنا جبر واضطرار والاول مقالة الاشاعرة في النزاع الاول والثاني
في الثاني ومذهب المعتزلة في كل من المقامين هو التفويض والامامية يلتزم بالامر
بين الامرين في المقام الاول كما عرفت واما الامر بين الامرين في المقام الثاني
فلا يظهر الا بعد الجواب عن هذا الدليل وبالجملة فالصغرى الموجودة في هذا الدليل مبتنية على المراد
الثاني اي كون العبد مضطرا في افعاله لا مسألة الجبر وحاصل الكلام في المقام الثاني راجع الى
اشكال عقلي في افعال العباد بعد تسليم استنادها الى اختيارهم كما عليه العدلية في النزاع الاول *
وهو ان الشيء ما لم يجب لم يوجد بالتقريب الذي يأتي بل يأتي هذا الاشكال في فعله تعالى ويرجع
ذلك الى سلب الاختيار عن فعل الفاعل سواء كان هو الخالق او المخلوق والاستدلال
المشهور مبني على انه هذا الاشكال في فعله تعالى وهذا الاشكال السائر في الكل لا دخل له بالجبر المتنازع فيه بين
اهل الاسلام وهذا الاشكال مما لم يتعرض له في الاخبار اصلا وقد وقع الخلط بين المقامين
في كلام غير واحد من الحكماء حيث تمسكوا لدفعه بجملة من الادلة العقلية التي هي ناظرة الى
المقام الاول وكيف كان فالاستدلال مبني على الاشكال الثاني اذ الكاشف عن فعل الله تعالى
ومرجع ذلك الى انكار الحسن والقبح رأسا في جميع الافعال من جهة صدورها من غير
اختيار فلا يعرضهما حسن وقبح بعد كونهما من عوارض الافعال الاختيارية *
اذا عرفت هذا فلنرجع الى بيان ما كنا فيه من تقرير الدليل فنقول اما الكبرى فهي اتفاقية وفاق الفريقين *
واما الصغرى فلخص ما ذكروا في اثباتها ان الفعل الصادر من العبد لا يخلو اما ان يكون

لازم الصدور حينئذ اولا بمعنى يجوز الصدور وعدمه والاول مثبت للمدعى اعني ثبوت الاضطرار لان
لزوم الصدور ينافي الاختيار وعلى الثاني فاما ان يتوقف الى مرجح من طرف الفاعل كالارادة
وغيرها او من طرف غيره اولا بان صدر من الفاعل من غير قصد وارادة وح يكون اتفاقيا
فلا تكون مختارا فيه ايضا فيثبت المدعى ايضا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحه منتهيا او يوجب
بمجرد الاولوية وعلى الاول يثبت المدعى ايضا والثاني وان يثبت خلاف المدعى لكنه باطل لما
تقرر في باب الامور العامة من علم الكلام من ان مجرد الاولوية لا توجب صدور الفعل بل
الحق ان الشيء ما لم يجب لم يوجد هذا والذي يقتضيه التحقيق ان المقدمة التي يتوقف عليها
تمامية هذا الدليل امران وكلاهما من الامور المبرهنة الغير القابلة للمنع احدهما كون مجرد
الاولوية مرجحا لصدور الفعل وهذا مقرر في علم الكلام لم يناقش فيه احد من الاعلام وثانيهما
ابطال الاتفاق بمعنى صدور الفعل من الفاعل من غير قصد وارادة وهذا ايضا من
البديهيات لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وبطلانه اتفاقي بل ربما يدعى ان الدليل يتم بعد احراز
الامر الاول ولا يتوقف على ابطال الاتفاق بمعنى صدور الفعل من الفاعل من غير قصد وارادة وهذا ايضا من
البديهيات لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وبطلانه اتفاقي بل ربما يدعى ان الدليل يتم بعد احراز
الامر الاول ولا يتوقف على ابطال الاتفاق بمعنى صدور الفعل من الفاعل من غير قصد وارادة هذا
كما نقل عن المحقق من انه لو كان صدور الفعل من العبد على سبيل الاتفاق لانه لو لم يبطل يثبت المدعى ايضا لما عرفت في تقريب هذا الدليل
فلا يكون مختارا فيه فقد ذهب غير واحد الى ان تمامية هذا الدليل موقوف على احراز مقدمتين
كلاهما محل المنع احديهما ما صدر توقف الدليل عليه من العلامة ره ومن تبعه حيث قرره في مقام الجواب
عن هذا الدليل ان ... من غير قصد وارادة
ممنوع فان الدليل يبتني على ابطال الترجيح بلا مرجح وهو محل المنع وثانيهما ما في الفصول اخذا من التفتازاني
في شرح المقاصد من ان هنا قسما اخر وهو ان يكون صدور الفعل من الفاعل بالاتفاق لا بمعنى ان
يكون من غير وجه وارادة حتى يقال انه يندرج في الاضطرار ويثبت به المدعى بل بمعنى ان يكون صدوره
بواسطة القصد والقدرة غاية الامر ان لا يكون تاثيرهما بالوجوب والاولوية
على ابطال هذا وانت خبير بان كلا من المقدمتين المرقومتين غير محتاج اليه فتمامية هذا الدليل موقوف
لانه يبتني هذا على مسئلة وجوب الفعل على العبد المبنية على قاعدة التحسين وبمنع هذا الدليل مسئلة وجوب الفعل

من الجبر

من العبد المبنية على وجوب صدور المعلول بعد صدور علته فالمقام من فروعات قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد
فلا ارتباط له بمسئلة الترجيح بلا مرجح حيث ان الكلام هناك في صلاحية الارادة للترجيح من غير مرجح وتساوي
من جميع الجهات بالنسبة الى الغرض المتعلق بهما كالرغيفين للجائع وبين في تحصيل الغرض من الجانبين وبعبارة
اخرى ان ما هو علة لقدر المشترك يصلح ان يكون علة للخصوصية ام لا فالاشعري على صلاحية الارادة للترجيح
والعدلية ينكرها بخلاف المقام فان الكلام هنا في كفاية وجود المرجح سواء كان من افعاله تعالى او
افعال العباد من غير علة وترجيح وان كان المرجح نفس الارادة فصار الحاصل ان المراد بالمرجح المذكور
في الدليل ما يعم الاختيار والارادة التي جعلها الاشعري مرجحا من دون حاجة الى مرجح وترتبه في الفعل يوجب
اختياره خلافا للعدلية حيث منعوا مرجحية الارادة واعتبروا وجود المرجح من الخارج للاختيار بملاحظة
الصحة فاذا كان المراد بالمرجح ما يرجع الى المكلف من الاختيار والارادة فلا يكون لغرض الفصول وقوع
في الاختيار لان الفعل المنبعث من غير الارادة والاختيار لا يكون الا اتفاقيا او اضطراريا فلا ينحصر
الاختيار فيه وبالجملة ان الفعل المسبوق بالارادة والاختيار يعود الى القسم المقرون بالمرجح
وان لم يكن كذلك فلا يكون الا اضطراريا فلا حاجة الى ابطال الاتفاق ومنه يعلم عدم الحاجة الى المقدمة
الاولى اذ بعد كون المرجح شاملا للارادة لم يتم مورد الترجيح بلا مرجح داخلا فيه فلا يكون واسطة بينه
وبين الاتفاقية الذي هو الاضطرار وكيف كان فالجواب عن هذا الدليل من وجوه اما اولا فلانه
شبهة في مقابل البديهة حيث ان ضرورة الوجدان لتشهد بان من الافعال ما نتمكن من الاتيان به فعلا
وتركا ونستند كلا منهما الى القدرة والارادة ولا نعني بالاختيار الا هذا فلا نصغي الى جهة الشبهة
وان عجزنا عن حلها واما ثانيا فلان اضطرارية العبد توجب بطلان التكليف والوعد والوعيد
والانذار والتوبيخ واما ثالثا فلانه منقوض بافعاله تعالى فانه مختار في فعله باتفاق الفريقين مع
جريان الشبهة المذكورة فيه ودعوى ان ارادته مرجحة وهي لكونها قديمة لا تحتاج الى مرجح لان
علة الحاجة هي الحدوث مدفوعة بعود الاشكال اذ الفعل بعد تعلق الارادة القديمة ان كان
لازم الصدور لزم الاضطرار والا احتاج الى مرجح اخر فيتسلسل او يلزم الاضطرار واما رابعا
فبالحل وهو محرر بوجهين احدهما ما في المنائح حيث نقض لجواب هذا الدليل بشروحها وثانيهما
ما في الفصول تبعا للسيد في المحصول وحاصله انا نختار من الاستدلال الشق الثاني وهو صدور
الفعل عن موجب وهو الارادة المستندة عن الداعي المسبب عن ملائم الطبع الا انا نمنع عليه

الارادة بل علته الداعي للارادة والاختيار بل هما مقتضيان للافعال والمقتضي من شأنه الانفكاك عن
المعلول فقد يشترط تارة ومع وجود المانع اخرى واحداثه انما هو باختيار المكلف وهو المجاهدة والرياضة
وصرف عنان الارادة بتذكر الممات وعذاب الاخرة ورجاء الثواب فالعبد مختار في اصل
الارادة وبعدها بمعنى ان له تغيير الارادة دفعا ورفعا بنحو من الرياضة وطور من المعالجة والمجاهدة
كما هو شأن النفوس الكاملة ولا ينافي هذا تحقيق قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد فان بعدما استناد
وجوب الفعل لوجود علته التامة التي من جملتها اختيار المكلف وعدم المانع هذا لكن فيه انه مبني على
انكار علية الارادة والاختيار وكونهما من الشروط وهو في محل المنع وقد حمله بعضا فالى الاتفاق
الحكماء على خلافه مشاهدة الوجدان لبداهة استناد الفعل اليهما وانه لو انكر ذلك لجاز انكار
المدخلية راسا حتى الشرط من جهة احتمال كونهما من المقارنات الاتفاقية لعدم امكان الجزم بتاثيرها
في جانب العدم بعد التامل والانكار في المدخلية في الوجود وذلك كر على ما فر
اضطرارية الافعال التي يفر منها حيث ... انه بعد منع مدخلية الارادة في وجود الفعل وصدوره
ووضوح عدم تاثير الشروط الا في جانب الوجود اصلا لابد من جعل المقتضي امرا اخر وهو
القدرة والقوة كما يشير به في كلامه وذلك التزام باضطرارية الافعال واستنادها الى امر خارج
عن الاختيار وهو القوة والقدرة الحاصلة لعطاء الله تعالى للفاعل من دون استنادها الى الفعل الصادر
منه بل اما القدر عليه وسخافة هذا المقام من بيان ادلة الطرفين وما احتوت عليه من النقض والابرام
وقد تحقق من جميع ما ذكرنا اصل المذهب ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فنقول ان هذا
اصل عظيم له ثمرات عظيمة وفروعات كثيرة من مسائل اصول الدين واصول الفقه لا تحصى بابها
الاذيل هذا الاصل وهو ما يلي ما يرجع الى صفات الله تعالى وافعاله ومن يحذو حذوه
كالنبي والامام ع وبين ما يرجع الى فعل المكلف اما الاول مثل نفي الصفات القبيحة عنه
تعالى واثبات صفات الحسنة له ومثل وجوب اللطف عليه تعالى بتبليغ الرسول ونصب الامام
ومثل وجوب المعاد ومثل المنع من توجه الخطاب الى المعدوم والتكليف بما لا يطاق وقبح
العقاب بلا بيان وارادة خلاف الظاهر من الخطاب وتأخير الخطاب عن وقت الحاجة وهذا
مما يرجع الى الله تعالى والنبي ع والامام ع الى غير ذلك واما الثاني فهو مثل مسئلة الملازمة
حيث يتبين بها حكم افعال المكلفين كحرمة الظلم والخيانة والكذب ووجوب رد الوديعة وقضاء

الدين

الدين ورجحان الاحسان الى غير ذلك وحيث ان مجرد ادراك العقل حسن الشيء وقبحه لا يثبت به حكم
ارتكاب الحسن حسنا وارتكاب القبيح قبيحا او واجبا وحراما فلابد في اقامة برهان على ثبوت الملازمة
بينهما وهذا البرهان تارة يقام في ثبوت الملازمة بينهما في افعال العباد وهو سيأتي في ملازمة المعروفة
في فصل الاخبار ليلي واخرى يقام في ثبوت الملازمة بينهما في افعال الله تعالى بمعنى انه لابد من
اقامة دليل على ثبوت الملازمة بين حسن الشيء وكونه واجبا على الله وقبح الشيء وكونه قبيحا عليه تعالى
وهذا هو المعروف في السنة المتكلمين بالوجوب على الله تعالى لان افعال الله تعالى منزهة عن الحسن
والقبح الذي هو المنع عليه في مسئلة الوجوب على الله لا الوجوب بمعنى المنع على وجوب صدور المعلول
بعد حصول العلة لانها لو مبنية على هذه ليادة فيها شبهة الجبر وكيف كان فالذي يدل على الملازمة
في هذا القسم وجدان وبرهان اما الاول فتقريره ان العقل كما يستقبح من كل مرتكب كالكذب وامثاله
يستقبح ايضا من الصادق خالقه الحكيم تعالى به ايضا وان شئت قلت ان العقل شأن من شؤون
الله تعالى فطرا انه يستقبح من الكذب مثلا ويكون منها فراكه فكذلك الله تعالى بل هو اولى بالتنفر
منه واما الثاني فهو ان صدور القبيح منه تعالى اما ان يكون لداع وارادة ام لا بل يصدر
منه عبثا ولم ينشأ عن داع وارادة واما على الثاني فهو محال سواء قلنا بان الارادة
والداعي من الاسباب لصدور الفعل كما هو المعروف او من الشروط كما ذهب اليه في الفصول
اما على الاول فواضح ضرورة استحالة حصول المسبب من دون حصول سببه واما على الثاني فلان
حصول المشروط ايضا بدون حصول شرط غير معقول لان الشرط جزء عقلا للمقتضي ولا يعقل
حصول المقتضي بالفتح بدون جزء المقتضي واما على الاول فاما ان يكون من ايجاد ارادة من دون
ان يصدر منه القبيح ام لا اما على الاول يكون صدور القبيح منه ترجيحا للمرجوح على الراجح وهو في
مقام الايجاد والتكوين من المحالات لانه مستلزم للترجيح بلا مرجح لانه مع وجود الراجح لم يكن
له داع الى المرجوح ومع عدم الداعي يلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وعلى الثاني يلزم الاضطرار
لا يقال انه ليس من باب الاضطرار بل من باب عدم قابلية المحل لانا نقول ان صدور القبيح
اذا كان له غرض صحيح ولا يمكن ايجاد المراد الا به فهو يخرج عن عنوان القبيح بوصف القبح
كما في الكذب اذ لا يمكن من باب عدم قابلية المحل لايجاد المراد الا به فانه يخرج عن القبح
وكلامنا انما هو في هذا العنوان بوصف القبح وهذا ما ذكرنا من البرهان على ثبوت الملازمة

الزبورة لبعض ما حذونا في المقام واتقانه يطلب في بحث النيات علم الكلام فراجع بهذا كله فما يرجع الى
فعل الله تعالى واما ما يرجع الى فعل العبد فهو المسئلة المعروفة بالملازمة وتحقيق الكلام فيها يتم على رسم
امور الاول في بيان ما هو الاصل في المسئلة وتحقيقه ان الاصل مع قطع النظر عن ادلة الطرفين
هل هو مع المثبتين او النافين فنقول ان الملازمة بين حكم العقل بحسن الشيء وقبحه وبين حكم الشرع بوجوبه
وحرمته اما ان يكون عقليا ام لا بل هو من الامور الثابتة بالادلة الشرعية ونعني بالاول انه من
الامور الوجدانية التي هو يدركها العقل بنفسه كما يدرك نفس حسن الشيء وقبحه لكونهما من الامور الوجدانية
الحاضرة عنده فكذلك يدرك الملازمة بينهما وبين حكم الشرع لكونها ايضا من الامور الوجدانية والثاني
اي ما اذا كان شرعيا فيتصور على وجهين لان الملازمة بينهما اما ان يكون امرا ثابتا في الواقع
والعقل لا يدركه لكونه غائبا عن نظره والدليل الشرعي كاشف عن هذا الامر الثابت ام لا وانه ثابت
على قسمين لانه اما ان يكون مجعولا من الشارع كالدلوك المجعول سببا لوجوب الصلوة واتلاف مال
الى غير ذلك كما هو احد القولين في الاحكام الوضعية ام لا بل هو امر منتزع من الادلة التكليفية
نظير انتزاع السببية والشرطية منها كما هو قول آخر فيها اذا عرفت هذا فنقول اما على التقدير
الاول اي عقلية الملازمة فلا اصل في البين والدليل عليه وجهان احدهما ان الاصل لو تمسك في
مورد ذلك وعلى تقدير كون الملازمة من الامور الوجدانية العقلية كما هو المفروض لا يعقل الشك
فيها لان الشك في الحكم العقلي غير معقول بل كل حاكم لا يعقل منه الشك في حكمه وما نحن فيه ان
الشك في الاحكام الشرعية من جهة غيبوبتها عن نظر العقل وعدم كون العقل حاكما والا فمع حاكمية
الشرع لا يعقل الشك فيه ايضا وبالجملة فالملازمة اما ثابتة ام لا وعلى التقدير
فلا يعقل الشك فيها من العقل بعد فرض كونها من الامور الوجدانية الحاضرة عند العقل وثانيهما
ذكرنا يعلم انه على هذا التقدير اذا ادرك العقل ثبوتها او عدمها لا يضر ورود الادلة الشرعية على
خلافه بل لا بد من التأويل نظير الكلام النفسي وثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب
ذيها وادراك العقل نفي الحسن والقبح واشباه ذلك من الامور الوجدانية العقلية فرد
انا اذا راجعنا الى انفسنا لم نجد في عالم الذهن في مقام الطلب سوى الارادة شيئا فكيف بعدم
ورود الدليل الشرعي على وجوده بل لا بد فيه من التأويل بل المنافي للوجدان ومن هنا يعلم ان
التمسك بالادلة الشرعية من الآيات والاخبار في اثبات المقام من المسائل *

العقلية

العقلية الوجدانية لا وجه له نعم ينفع تأييدا لا اثباتا للحكم استقلالا وثانيهما ان عدم الملازمة
بينهما لا يعلم له حالة سابقة حتى تجعل في مجرى الاصل نعم العدم الازلي الكلي معلوم الثبوت في السابق
لكن استصحابه لا ينفع في المقام لان عنوانه هو العدم الخاص واستصحاب هذا الكلي لا ينطبق على الفرد
الخاص المذكور الا من باب الاصل المثبت واما على تقدير الثاني اي كون الملازمة شرعية ففي جميع
تقاديره يكون الاصل مع النافي لكن في كل صورة يجري اصل غير ما يجري في الاخر فالاصل في
القسم الاول هو اصالة عدم الثبوت في الواقع لان شكنا انما هو في ثبوته في الواقع وعدمه
فالاصل يجري فيه واما الاصل في القسم الثاني فهو اصالة عدم حصول الجعل من الشارع في الملازمة
بينهما نظير اصالة عدم جعل السببية والشرطية في الاحكام الوضعية على القول بكونها من الامور
المتأصلة الجعلية واما القسم الثالث فهو بنفسه وان لم يكن موردا للاصل لكونه من الامور الاعتبارية
التي كانت بيد المعتبر ولذا اورد شيخنا الانصاري قده في باب الاستصحاب على الفاضل التوني
ره حيث لم يفرق بين اجراء الاستصحاب في الاحكام الوضعية على القول بعدم مجعوليتها لكن
يحصل مورد الاصل في نفي منشأ الانتزاع اعني الحكم التكليفي لا الملازمة الشرعية
منه وباجراء الاصل فيه يزول الشك فيها لان الشك فيها ناش عن الشك فيه فهو بمنزلة
السبب والاصل في السبب يزيل الشك عن طرف المسبب كما هو الحال في الاحكام الوضعية
على القول بعدم مجعوليتها الامر الثاني في تنقيح طرفي الملازمة اي حكم الشرع وحكم العقل بحيث
يعلم به موضع النزاع لا ريب في ان المراد بالحكم العقلي في المقام تحسين العقل وتقبيحه
انما الكلام في بيان المراد بالحكم الشرعي وهو في هذا المقام مبني على بيان الاطلاقات الحكم
الشرعي فنقول ان له اطلاقات اربع احدها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لغة
يراد به الكاشف والمستكشف عنه كلاهما وبهذا المعنى قد يطلق ويراد به الخطاب الشأني
وقد يراد به في الاطلاق الخطاب الفعلي فان عبر بان هذا حكم الله فالمراد به هو الثاني
وان عبر بقوله حكم الله فالمراد به هو الاول وثانيها نفس المستكشف عنه اي الارادة والكراهة
المتعلقة بالفعل او الترك يعني مناط الخطاب المعبر عنهما بالمحبوبية والمبغوضية و
واطلاقه على هذا بالنسبة الى الاطلاق الاول من باب تسمية الجزء باسم الكل وهذه الاطلاقات
المذكورة انما هي بالنسبة الى ما يرجع الى الحاكم والآمر بخلاف الاطلاق الرابع الآتي

فانه بالنسبة الى ما يرجع الى العقل ورابعها كون الفعل بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وهذا
الاطلاق من باب تسمية المسبب باسم السبب اذا عرفت هذا فمحل النزاع في الملازمة بين
حكم العقل وبين حكم الشرع باي من الاطلاقات الاربع وجوه ذهب الى الاول السيد صدر
في شرح الوافية بما ملخصه ان الحكم مما اخذ في حقيقته جهة اضافة ونسبة الى الحاكم فالحكم الشرعي
ليس الا الطلب الشرعي من المكلف فعلا او تركا في الخارج بحيث يجب طلب اياه فيه ومجرد العلم
التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما يجب فعله او تركه ليس حكما شرعيا من دون ان يصير
المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليه قول الشارع افعل وصم هذا واما الثالث فهو ما
حكي عن شيخنا الانصاري قده نظرا الى ان روح الاحكام الشرعية حقيقة ليس الا صفة المحبوبية
والمبغوضية فالمناط في اثبات الملازمة انما هو بين حكم العقل وبينها ولكن التحقيق ان
النزاع في الوجه الاخير لانه الذي يوجب التوسعة في الادلة الفقهية وترتيبها ويفيد الفقيه اثبات
الملازمة بين حكم العقل وترتب الثواب والعقاب والا فمجرد اثبات الملازمة بين حكم العقل
والخطاب اللفظي او المحبوبية والمبغوضية لا يفيد ثمرة عملية للفقيه سوى تحصيل علم محض بهذا
المعنى وبالجملة فنزاع المسئلة منطبق على الوجه الرابع دون الاولين واما الثالث فان اريد
الملازمة بين حكم العقل وثبوت المحبوبية والمبغوضية مع قطع النظر عن الثواب والعقاب
فالمورد للنزاع على هذا الوجه يكون من المنكرين لان غاية ما يسلمه مجرد ثبوت الملازمة بينه
وبين صفة المحبوبية وابى هذا من ايجاب التكليف التنجيزي للمكلف بحيث يحركه الى
اتيان الفعل ومباشرة العمل وان اريد اثبات الملازمة بينهما مع لحاظ الثواب
والعقاب فهو يجامع في دعوى ثبوت الملازمة الى اثبات الملازمتين اما اولا اثبات
الملازمة بينه وبين صفة المحبوبية والمبغوضية وثانيا اثبات الملازمة بين المحبوبية
والمبغوضية وثبوت الثواب والعقاب والا فمجرد اثبات هاتين الصفتين لا ينفع
في اثبات الملازمة التي لا يكون المقصود فيها الا تنجز التكليف بخلاف الوجه الثالث
فانه يحتاج الى اثبات الملازمة وهي اخر الملازمة بين حكم العقل وبين ثبوت
الثواب والعقاب من دون مدخلية للمحبوبية والمبغوضية واما الوجه الاول اي الذي
حرره السيد صدر الذي كان من المستشكلين منكري الملازمة فانه ان اراد ان

الحكم اصطلاحا هو الخطاب الصادر وحكم العقل بحسن الشيء لا يلزم صدور الخطاب على طبقه فلا ملازمة
بينهما فهو ح من المنكرين لان هذا مناقشة في الاصطلاح ويكون النزاع ح لفظيا لان
الذي انكره ربما لا يقول به القائل بالملازمة ايضا لان مدعى المثبت هو الملازمة بين حكم العقل
وثبوت الثواب والعقاب وان اراد ان الحكم يوجب ترتب الثواب والعقاب اذا كان ثابتا
بخطاب لفظي والا فمجرد ثبوته ولو بغير الخطاب لا يوجبها فهو وان كان من المنكرين و
سيأتي في طي الادلة ان حكم العقل بحسن الشيء يستلزم ثبوت الخطاب لطبقه اما من باب اللطف
او العلم الاجمالي او ما ورد من ان حكم جميع الاشياء حتى ارش الخدش قد صدر من الشارع
الامر الثالث قد سبق وبان في ان حكم العقل بحسن الشيء وقبحه علة تامة للتكليف لانه بعد فرض
وبعبارة اخرى بعد حكمه بالحسن والقبح لشيء ليس له حالة انتظارية للتكليف من جهة المانع
عن المانع ضرورة ان العقل لا يحكم الا بعد احراز الجهات التي هي المناط لحكمه وبعد احراز
فلا يعقل الشك فيه من جهة وجود المانع وعدمه ومن هنا قلنا سابقا ان الملازمة لا
يعقل بتصورها في الحكم العقلي وقد خالف في ذلك الفريقان الاخباريون حيث انكروا
الملازمة بدعوى كونهما من المقتضيات ~~وعلله لا يكون~~ معلوما وصاحب الفصول ره حيث انكر الملازمة
الواقعية والتزم بالملازمة الظاهرية ويمكن توجيه كلامهم بانهم يدعون بكونهما من العلة التامة بعد ثبوتهما
سواء كانا ذاتيين او بالوجوه والاعتبار ولكنهم يدعون صلاحية الحسن الحاصل من الوجوه والاعتبارات
في كونه ملازما للحكم الشرعي لاحتمال وجود جهة مقبحة معارضة لجهة الحسن كما يدل عليه ما يوضح من عبارات
السيد صدر وليس ذلك انكار اللحسن والقبح بالمرة بل هو اقرار بهما وانكار لكفايتهما الا ان
هذا الكلام لا ينفع في تصحيح مقالة صاحب الفصول فانه لا يلزم منه الملازمة الظاهرية وما يعقبه
على ذلك الا ما تقدم منه من تصور الحكم الظاهري في الحكم العقلي الرابع ان النزاع لا يتوقع على
ثبوت التحسين والتقبيح العقليين قد يكون بلا واسطة شيء كالملازمة بين حكم العقل والشرع
وقد يكون مع الواسطة كمناط الاحكام على المصالح والمفاسد لنفي الامر بين المعبر عنهما
بالمطابقة بين الشرع والعقل فانها يترتب على مسئلة الحسن والقبح بواسطة مقدمة خارجية
وهي ان افعاله تعالى معللة بالاغراض العائدة الى العباد فيجب عليه تعالى ان يكون
اوامره ونواهيه مشتملة على الحسن والقبح بحيث لو امر بالقبيح او نهى عن الحسن لكان مخالفا
لهذه القاعدة يظن ان نقض الملازمة بجهة من جزئيات قضية العكس كما ترى ببعض

ببعض الاشياء ولا حسن فيها ونهيه عن بعض الاشياء ولا قبح فيها ليس بشيء لانه ليس نقضا على ما هو المقصود
بالاصالة من وجه نعم يكون النقض بالاباحة نقضا على قضية الاصل فانه اذا وجدنا امرا او نهيا لشيء هو مباح
في نظرنا نجزم بقضية الاصل بناء على نفيهما في جميع الاحكام الخمسة وسيأتي دفعه ثم اذا عرفت هذا
فاعلم انه اختلف العلماء في ثبوت الملازمة وعدمه بين قولين والمشهور بين الاصوليين الحكم بثبوتها
والمعروف من مذهب الاخباريين انكارها وكذا صاحب المناهج وغيره وما نسبه في الرسالة *
الى الاخباريين من انكارهم حجية القطع بعد الملازمة لعله اشتباه من ذكره لبعضهم طعنا في منع
العقل والا فالذي استقر مذهبهم عليه من دون خلاف منهم انكار الملازمة بين حكم العقل
والشرع لا انكار حجية القطع بعد تسليمها ولا بد من مراجعة كلماتهم لكي تحقق مذهبهم *
واستدل كل من الفريقين بوجوه ولنقدم ادلة المثبتين للملازمة وهو ايضا وجوه ثلث احدها وهو
احسنها واسدها ما ذكره السيد الكاظمي ره في شرح الوافية وهو مشتمل على مقدمات خمس *
اولها ان من الافعال ما هو حسن وقبيح عندنا وثانيها ان كل ما هو كذلك فهو حسن وقبيح عند الله
وثالثها ان كل ما هو حسن وقبيح عنده تعالى فهو محبوب ومبغوض له ورابعها ان كل ما هو محبوب
ومبغوض له تعالى يكلف العبد به امرا في طرف المحبوب ونهيا في طرف المبغوض وخامسها ان
كلما كلف الله تعالى له يثاب على فعله ويعاقب على تركه في طرف الحسن وبالعكس في طرف
القبيح ولما كانت المقدمة الاولى مسلم الثبوت بين الفريقين ضرورة ان الاخباري لا ينكر *
الحسن والقبح العقلي فلنعرض عنها ونشتغل الكلام في ساير المقدمات فنقول اما المقدمة
الثانية فقد اجيب عنها بمنع الملازمة بين ثبوت الحسن والقبح عندنا وبين ثبوتهما عند الله *
وسند المنع وجوه احدها ما ذكره المستدل في الشرح المزبور مع جوابه والتفت اليه
في المناهج ايضا ولم يلتفت الى جوابه وهو ان المسلم ثبوت الملازمة بين الحسن الواقعي والحسن
عند الله تعالى لا الحسن الذي يدركه العقل الا انا نمنع كون العقل مصيبا في ادراكه وجوابه *
ان هذا اتهام للعقل في حكمه وانعزال له في حكومته وهو خلف وثانيها ما تعرض له في
الشرح المزبور ايضا مع جوابه وهو انا سلمنا اصابة العقل في ادراكه حسن الشيء لكن اصابة
الشرع حتى يحكم على وفقه محل المنع لاحتمال ان الشارع لم يصب بحكم الحسن المزبور حتى يجعله
محلا للتكليف وجوابه ان هذا تجهيل للشرع وهذا مما لم يلتزم به احد حتى الاشعري الذي
يقول

يجوز القبح في حقه تعالى وثالثها بعد تسليم كون العقل مصيبا وكون حكمه مفيدا للقطع بثبوت
مدركه في الواقع ولكن كون هذا القطع حجة من جانب الله تعالى على عباده محل المنع بل القطع حجة
اذا تعلق بالحكم الذي صدر من شفة المعصوم ع لا ما جاء به من قبل العقل لان دين الله لا
يصاب بالعقول وبالجملة ان القطع الحاصل من قبل العقل بثبوت الحكم عند الله تعالى لا يجوز
التكليف وفيه بعد ان وجوب العمل بالقطع لا يفرق فيه بين اسبابه وان القطع الحاصل من
قبل العقل غير حجة ان هذا ثابت في الاحكام الشرعية لان دين الله لا يصاب بالعقول لا
ان القطع الحاصل من قبل العقل غير جائز العمل في جميع مدركاته كيف وترى جملة من المسائل
العقلية كاستحالة اجتماع الضدين ومقدمة الواجب ومسئلة الضد وغيرها لا يدور الا على القطع
العقلي وما نحن فيه اي ثبوت الملازمة بين الحسن عندنا والحسن عند الله ليس بشيء من الحكم الشرعي بل
هو كساير الملازمات المزبورة نعم هو مقدمة لاستفادة الحكم الشرعي بعد ضم ساير المقدمات
لكن بنفسها ليست من الاحكام الشرعية حتى يمنع من العمل بالقطع العقلي فيها ورابعها ان الحسن
والقبح بمعنى المدح والذم العقلي مثل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم العرفي فكما انهما يختلفان
باختلاف الطوائف والازمنة والامكنة فلا يقاس بثبوتهما عند عرف بثبوتهما عند عرف اخر فكذلك
الحسن والقبح بمعنى المدح والذم العقلي ايضا اي لا يقاس ثبوتهما عند العقل بثبوتهما عند الله *
لان الغائب لا يقاس بالشاهد وهذا ليس تخطية في ادراك العقل لانه قد اصاب
في ادراكه المدح مثلا لكن عند نفسه وهذا الوصف اي ثبوت المدح عند العقل ثابت عند الله
ايضا لكنه لا يستلزم ثبوت المدح من الله ايضا توضيح المقام ان الحسن والقبح بمعنى الانجذاب
والاشمئزاز العقلي عن الشيء كما هو محل النزاع مثل ساير الصفات الكيفية فكما انها تختلف
باختلاف الطبايع فان الصفراوي المزاج لا يدرك من الشيء الذي في اول مرتبة الحموضة
صفة الحموضة اصلا والبلغمي المزاج يدرك اعلى مرتبة الحموضة منه وهكذا وكل طبع مصاب
في ادراكه فكذلك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم المعبر عنهما في محل النزاع بالانجذاب
والاشمئزاز ايضا يختلفان باختلاف المدركين فكما ان حصول صفة الحموضة
للصفراوي المزاج لا يستلزم حصوله للبلغمي فكذلك ثبوت الحسن والقبح عند العقل الخ

لا يستلزم ثبوتهما عند الله تعالى ايضا نعم شخص البلغمي قد سلم ثبوت الحموضة لكن بهذا الوصف اي عند
الصفراوي المزاج لا عند نفسه لان ثبوته لا يستلزم الثبوت عند نفسه وما نحن فيه ايضا كذلك
لانا سلمنا ثبوت المدح العقلي للشيء عند الله تعالى لكن المدح العقلي للشيء واستلذاذه *
لا يستلزم المدح من الله تعالى والقول بان العقل من حيث انه عقل لا يفرق فيه عندنا
وعند الله انما ينفع بهذا القول ويصح من حيث الجواب الى ان ادعى احد ان الشيء الفلاني
ممدوح عند فرقة من العقلاء دون فرقة اخرى وذات الله ليس بمثابة ذوات العقول
حتى يقاس بثبوت الحسن والقبح عندها ثبوتهما عند الله تعالى ايضا والحاصل ان الكلام ان الحسن
والقبح مثل ساير الصفات النفسية من الامور الاضافية فلا بد من تعيين المضاف
اليه فيهما فغاية ما ثبت لنا هو الحسن والقبح بمعنى المدح والذم المنسوب الى العقل وهما
بهذا الوصف والنسبة ايضا ثابت عند الله تعالى لكن ثبوتهما بهذا الوصف عنده لم لا
يستلزم ثبوت المدح والذم من نفس الله تعالى والمنشأ للحب والبغض المورثين
للتكليف ثبوت المدح والذم من الله تعالى لا من العقل ولو كان ثابتا عنده تعالى
ايضا وبالجملة ان ثبوت المدح العقلي مثلا عنده لا يستلزم ثبوت المدح من نفسه تعالى
وعلى مدعي الملازمة بينهما اقامة البرهان وانى له بذلك ولكن يمكن الجواب عنه وان
فيه شيء بانا اذا راجعنا الى وجداننا ولاحظنا العقل نرى انه مع قطع النظر عن العلاقة ووجدناه
متنزها عن الكذب مثلا قبيح استنزه الله تعالى عنه ايضا بل هو اولى بالتنزه لان
الشيء ليس بفاقده وبالجملة العقل المخلوق اذا استرجمنه في الفرق لطريق اولى
وخامسها ما ذكره السيد صدر في شرحه على الوافية من ان الجهات التي تحكم العقل
بواسطتها بحسن الفعل او قبحه ليست بعلل تامة للحكم الشرعي حتى يتحقق الملازمة بين
بثبوت الحسن والقبح عند العقل وبين ثبوتهما عند الشرع بل هي مقتضيات فلعله
ويجوز ان يكون فيما ادرك العقل حسنه جهة اخرى مقتضية لقبحه وهي معلومة عند الله تعالى
وثابتة في الواقع ولم يطلع عليه العقل وبالعكس وفي اصمع ووجود المانع كيف يمكن
احرازنا الملازمة وقد اوضح عن هذا بما هذا لفظه لكن الكلام في ان ما يدركه عقولنا
من الجهات

من الجهات هل هي علل تامة للاحكام فنقول لا شك ان لبعض الافعال يمكن ان يشتمل
على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة اخرى مخالفة لحكمها وقد يصير بعض الازمنة او الامكنة او
الاشخاص او اختلاف شخص واحد من اجزاء العلة التامة لثبوت الاحكام للافعال ولو فرضنا
ان عقلا ادرك جهة في فعل فحكم بجنسه لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة
اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثابتة على الاولى وهذا الحكم غفلة عن خصوصية الازمنة والامكنة
وغيرهما نعم لو احاط العقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه
بوجود المعلول من جهة وجود علة التامة ولعل قليلا من الاحكام تكون كذلك اذا اكثرها مما لا سبيل
الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فحينئذ فيمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا قبيحا في الواقع
او بالعكس وما هذا الا لكون ما ظن علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرط او وجود مانع انتهى
كلامه ره ويمكن تاييد مدعاه من ان الجهة التي يحكم العقل بسببها بحسن الشيء او قبحه يجوز ان تعارض
له جهة اخرى قد غفل العقل عنها بالاية الشريفة الحاكية لقضية مصاحبة موسى ع والخضر ع حيث ان
موسى ع قد حكم عقله بقبح شيء ناظرا الى جهة غافلا عن جهة اخرى معارضة لها فاذا تخلف عقله *
بعد خرق الخضر السفينة اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شيئا امرا وهكذا الفقرات من بعد فان شئل
بالقبح عن الواقع فكيف حال حكم ساير العقول بهذا لكن فيه انه لا بعد كله في كون تفهيم امر
باب كون الفرع على الغير وقبل النفي جراها في الشرع لا من باب حكومة العقل وعليه *
فيضعف التاييد وقد اجاب عنه شيخنا الانصاري اولا بان فرض حكم العقل بحسن الشيء او
قبحه مع غفلته عن الجهات المتفاوتة بها الحكم مما لا يحتمل لتعقله ضرورة ان العقل لا يحكم
بشيء الا بعد الاحاطة بالجهات وبلوغه الى العلة التامة للحكم ومنه لا يعقل المعارضة باحتمال
وجود جهة اخرى مقتضية لحكم اخر وبالجملة ان العيان وضرورة الوجدان حاكم بان ما يدركه
عقولنا من الجهات علل تامة لحكمها بالحسن والقبح وهذا لا ينافي القول بالوجوه والاعتبار
ضرورة ان العقل اذا حكم بحسن ضرب اليتيم اذا كان على وجه التأديب فمنشأ حكمه هذا
لا محالة يكون علة تامة كما انه علة تامة لحكمه بقبحه اذا كان على غير وجه التاديب ولو
سلم عدم كونها علة تامة في الجميع فلا محالة يكون علة تامة في موارد مخصوصة مثل

حكمه بقبح الظلم والعدوان وحسن الاحسان وشكر المنعم الى غير ذلك مما لا يعتريه شائبة الوهم في
وجود المانع لاحد فضلا عن الاحراز وقد اعترف السيد الشارح ايضا بذلك في ذيل كلامه حيث
قال ولعل قليلا من الاحكام يكون كذلك وهذا المقدار من الثبوت كاف لابطال الملازمة ضرورة
ان السلب الكلية المدعاة للمنكرين تبطل بالموجبة الجزئية وثانيا ان العقل اذا حكم بحسن فعل من
جهة فالمهدم لحكمه هذا عروض عنوان القبح والجهات المغفول عنها بفرض وصف الغفلة فيها لا تقع
معروضة للقبح حتى تعارض مع تلك الجهة المحسنة هذا في طرف الحسن وكذا في طرف القبح اذا ادرك
قبح الكذب فلا يمكن الحكم بحسنه اذا صار سببا لانجاء النبي بعد فرض الغفلة عن عنوان النجاة لان
الذي يعارض جهة القبح ويرفعها عنوان الحسن وعنوان النجاة من جهة فرض الغفلة عنهما لا يقع معروضا
للحسن حتى يرفع هذا القبح لان معروض الحسن والقبح هو الافعال الاختيارية ولذا لا يقع في حقه نعم ما ثبت
بل بقي نعم الاتفاق هذا وانت خبير بما في كلا الوجهين من النظر اما الاول فلان لنا عنوانين عنوان
اولي وهو الفعل المحقق لعنوان الظلم والاحسان كقتل النفس واعطاء الهدايا وعنوان ثانوي وهو
نفس عنوان الظلم والاحسان والاول من جهة احتمال جهة الصالحة للمعارضة لم يثبت وحكم العقل هو العنوان
الثانوي اي نفس عنوان الظلم والاحسان ضرورة ان الظلم بذاته قبيح كما ان الاحسان بذاته حسن و
لم يكن شائبة وجود المانع عن الحكم فيهما ابدا لكن هذا العنوان ليس محل عنوان الفقيه وموضوع نظره
لان الذي يتعب الفقيه نفسه في اثبات الملازمة من جهة هو نفس افعال المكلفين من حيث كونه
افعالا مثل القتل والضرب والشتم واخذ المال عدوانا في طرف الظلم والجود والتواضع
في طرف الاحسان لا نفس عنوان الظلم والاحسان والثاني يحكي الفقيه ومحل عنوانه هذه العناوين
الاولية لكنها غير بينة عن احتمال وجود المانع لها مثلا اذا حكم العقل بحسن قتل الكافر من جهة
كفره وخروجه عن طاعة الله تع فلا يجزم بصدقه في حكمه هذا لجواز ان يكون هناك جهة اخرى موجبة لقبحه
وهو احتمال ان يتولد من هذا الكافر النجس مؤمنون بالله مجاهدون في سبيله الذين ما امر به
تاركون لما نهي عنه ومع هذا الاحتمال كيف يكون الجهة التي صارت منشأ لحكم العقل بحسن قتل
الكافر علة تامة وبالجملة شأن الفقيه في مقام الافتاء وثمرة اجتهاده في اثبات الملازمة هو
استعلام حال محل المستفتي وافعاله من حيث هي لا بقيد معروضه للحسن والقبح لان اثبات الفعل

لا يتأتى بيد العقل والذي يكون جهاته محرزا للعقل انما هو مثل الظلم والاحسان ونحوهما من العناوين
الثانوية لانه لم يكن من شأن الفقيه استعلام حكمه لعدم نفعه بحال العامل ضرورة ان حكم العقل بحسن
لا ينفع في تعيين حكم القيام الصادر من المكلف لان القيام من حيث هو غير محرز الجهة عند العقل
واما الثاني فلان الجهة التي قد غفل عنها العقل وان كانت غير معروضة للحسن والقبح حتى تعارض
مع تلك الجهة التي كان العقل ملتفتا اليها لكن هذا انما ينفع في اثبات الحسن والقبح عند العقل
فقط لا اثباتها عند الله تعالى ايضا ضرورة عدم كونه سبحانه غافلا عن الجهات وان شئت قلت ان
ما ذكره المجيب مسلم فيما لوحظ فيه حال الفاعل اي الشبهات المصداقية التي ليس شأن الفقيه
بيان حكمها ووجه اما الاخر فلانه لا يعقل صدور الحكم من الحاكم مع تجويز وجود المانع لحكمه
واما الاول فلما ذكره المجيب من ان معروض الحسن والقبح هو الافعال الاختيارية والجهات
المغفول عنها غير حاصلة بالاختيار وبالجملة ان الذي هو شأن الفقيه بيان حكم الجهات
الحكمية لكن الكلام المزبور في الجواب غير نافع بحالها وانما ينفع هذا في الشبهات المصداقية
وليس شأن الفقيه بيانها والحاصل الغرض اثبات الملازمة بين الحسن عند العقل وثبوته
عند الشرع وهذا لا يتحقق الا برفع الغفلة عن الجهات في طرف العقل او ثبوت الغفلة
عنها في طرف الشرع والاول خلاف الغرض والثاني بديهي البطلان وبما ذكرنا اتضح انه
المقدمة الثانية ايضا اي ثبوت الملازمة بين الحسن والقبح عند العقل وبينهما عند الله تعالى
ومع ذلم ينفع انتصار شيخنا الانصاري قده للقائلين بالملازمة في تصحيح دليلهم هذا واما
المقدمة الثالثة والرابعة فيما على المرقوم في شرح الوافية انه كلما هو حسن وقبيح عند الله تعالى
فهو مأمور به ومنهي عنه من قبل الشارع وكلما هو مأمور به ومنهي عنه من قبله تع فهو مكلف به وعلم
ان محتمل المأمور به والمنهي عنه في كلامه ره وجهان احدهما ان يراد بهما المحبوب والمبغوض باي
يراد بالامر والنهي هنا طلبها اي الحب والبغض وهذا ما عبرنا به في تقرير الدليل فرارا عن لزوم
التكرار وان المأمور به والمنهي عنه عبارة اخرى ظاهرهما عن المكلف به فلا يحتاج بعد ذكر
هذه المقدمة الى المقدمة الرابعة واما لو كان المراد بالمأمور به والمنهي عنه غيرهما هو ظاهرهما
اي المحبوب والمبغوض فلا يلزم التكرار لان المراد بالمكلف به هو المأمور به والمنهي عنه
وكيف كان فهذه المقدمة اي المقدمة الثالثة على هذا الوجه محتاج اليها على المشهور في

في تفسير الحسن والقبح واما على المختار في تفسيرهما فلا يحتاج اليها لان الحسن والقبح على المختار
كما مر في تحرير النزاع عبارة عن الاستلذاذ والاشمئزاز وهما عبارة اخرى عن الحب والبغض وفي
مادته هذا المطلب يكفي المقدمة الثالثة وعلى هذا التقدير فالملازمة بين المحبوبية والمبغوضية
وبين المذمومية والممدوحية ظاهرة بالعيان فلا يحتاج الى البيان وثانيهما ان يريد بهما
نفس الخطاب الصادر في مقام الامر والنهي او مدلوله اي الطلب بناء على تغايره مع الارادة
او الارادة بناء على الاتحاد كما هو الحق ودفع التكرار حينئذ بان يقال ان الامر والنهي من حيث صدور
من الله تعالى ومن حيث تعلق بالعبد والمقدمة الثالثة في بيان حيث الصدور والرابعة في
بيان حيث التعلق وكيف كان فيحتاج الملازمة بين الحسن والقبح عنده تع وبين تعلق
الارادة وصدور الخطاب على طبقهما الى دليل وغاية ما يستدل به لاثبات الملازمة امور
وجهان احدهما ان تكليف العباد لطف عليهم لانه تكميل لهم وارشاد لهم الى مصالحهم واللطف
واجب عنه وعليه اما الاول فلانه تع فياض وبمقتضى فيضانه اللطف المزبور واما الثاني فلان ترك
اللطف قبيح منه تع واذا وجب التكليف عليه تع فالمراد بالامر بالحسن والنهي عن القبيح في الثبت
المدعى واما ان يكلفهم ويرخص في ارتكاب القبيح وترك الحسن وكلاهما قبيح منه فتعين
الاول وبه يثبت الملازمة بينهما هذا وفيه اولا ان اللطفية كل تكليف على العباد بجميع
وكيف ونرى عيانا تكليفهم بزمان دون زمان كما في زمن الفترة وقد يكلف بحاجا
دون الآخرين كما في خلق تبك دنيا وبالجملة اللطفية التكليف بالنسبة الى جميع
العباد وفي كل زمان غير معلوم لنا وانما صدوره كاشف عن اللطفية وهذا يكشف عن انه
اللطف في موارد مخصوصة لا نعلم بعينها لا ان كل تكليف في كل زمان لطف منه تع
والا فما يتخلف في الموارد المزبورة وهذا اليس منعا لوجوب اللطف على الله تع وانما هو
منع لكونه كالتكليف في كل زمان لطفا منه تع وسند المنع هو التخلف في عدد اهل
من الموارد وثانيا سلمنا وجوبه ولكن الواجب عليه تع برهان التكليف والبحث بالا
المصالح والمفاسد بعد تبعها انهم بما كان نفعا لهم ونهيهم عن ضررهم وليس كل حسن وقبيح
كذلك لما عرفت من ان الحسن والقبح المتنازع فيه اعم من المصلحة والمفسدة من وجه
اللهم الا ان يراد من المصلحة والمفسدة القرب والبعد عن الله تعالى لا خصوص المنافع

والمضار الدنيوية والاخروية وهو بعيد وثانيهما الشرع وهو خبر واحد من الاخبار بعد الاجماع
والضرورة من ان صدور جميع الاحكام حتى ارش الخدش عن الخدم محرز نجد عند الائمة ع ولذا
ثبت ذلك يثبت كونه في مورد الحسن الوجوب وفي مورد القبح الحرمة لامتناع التكليف
بخلافهما في موردهما وفيه ان الاستدلال بالاخبار في المقام موقوف على احراز قطعية
سندها ودلالتها بحيث كانت صريحة في صدور الخطاب بالبيان اللفظي او بما يفيد الى
لنا وهو مشكل كذلو سلمنا قطعية صدورها ولو بالتواتر المعنوي ولكن ليس الدلالة بمكان
من الصراحة اما رواية حجة الوداع فلان مفادها ارشادهم بكل ما يقرب الى الطاعة و
يبعد عن المعصية والصغرى غير مسلمة في المقام واما باقي الروايات فلان بيان
الاحكام يتصور على انحاء يمكن ان يكون بطور الخطاب اللفظي على هذه الخطابات العرفية
ويمكن ان يكون بطور الكتابة كالطول القرانية بنحو من الدلالات الخفية التي لا يعلمها
الا الراسخون ويمكن ان يكون على وجه القواعد الغيبية المذكورة في مصحف الفاطمة سلام الله
عليها بحيث لو اراد الرسول ص والائمة ع الاطلاع برضات الله وكراهته لراجعوا
اليها فيستخرجوا منها الاحكام ويكون هي عندهم فعلية بعد الاستخراج وفي قضايا شأنية
واما قبل الاستخراج فهي عندهم شأنية ايضا على حذو قواعد النجومية في استخراج حوادث
العالم من سير الكواكب وعليه يمكن ان ينزل ما ورد في جملة من الاخبار في تفويض
الاحكام الى الائمة ع ومع التطرق هذا الاحتمال في الاخبار المذكورة كيف تكون
نصا في صدور الخطاب بوجه البيان القاطع للعذر والقول بان ذلك يدل على
صدور الارادة منه تعالى وهي كافية في الطلب مدفوع بان الارادة الغير الواصلة
لا عبرة بها والمعتبر هو الارادة المعلومة لا مجرد ما في النفس من دون وصول بيان
فانه لا يوجب شيئا من الثواب والعقاب عن احد من الائمة ع واما ما في المقدمات
فبطلان حالها مما يأتي وثانيهما ما هو اخص من الاول وهو الذي ذكره التريذي ره
في شرح الوافية واقتصر عليه الانصاري ره في مقام النقض والابرام وتقريره ان كلما هو حسن و قبيح
عند العقلاء فهو محبوب ومبغوض له سبحانه يثاب على فعله ويعاقب على تركه في الاول وبالعكس في
الثاني ولا يعني بالحكم الشرعي الا ما يكون كذلك اي ما يترتب الثواب والعقاب

عليه في طرفي الفعل والترك هذا وقد اورد عليه بوجوه كلها راجعة اما منع المقدمة الثانية وجوه
ما ذكره السيد صدر قدّه من منع الملازمة بين المحبوبية والمبغوضية وبين ترتب الثواب والعقاب
بمعناه سواء كان بمعنى القرب والبعد منه تع او بمعنى المجازات منه تع بدخول الجنة والنار
وثانيها ما ذكره السيد المذكور بعد تسليم ثبوت الملازمة بينهما وبين ترتب الثواب والعقاب
بمعنى القرب والبعد منه تع نظرا الى ان افعال الحسنة بذاتها موجبة لملكات محمودة وهي
الموجبة الى تعرف الحقيقة والمقابح ايضا موجبة لملكات رذيلة هي المبعدة عنه تعالى وهذا
القرب وذلك البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وفي الآيات والاخبار ما يدل على ذلك كما
فهذان الثواب والعقاب لا يحتاج ترتبهما الى ورود امر ونهي خطابي لانهما من خواص ذاتية
المحبوب والمبغوض من ان ما هو المسلم من ثبوت الملازمة انما هو فيهما وبين الثواب والعقاب
بمعنى القرب والبعد بالتقريب المذكور لكنه لا ينفع لان الثواب والعقاب بالمعنى المذكور
لا يثبت الحكم الشرعي بحيث ينفع الفقيه في مقام الافتاء به فهما بهذا المعنى خارجان
عن النزاع لان المعتبر في الحكم الشرعي ما يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة
والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا بعد صدور امر او نهي خطابي والا فمجرد ترك المحبوب
الثابت في ضمير المولى من دون ان يتلبس بلباس الخطاب لا يوجب معصية حتى
يترتب عليه العقاب والذي هو مانع ثبوت الملازمة بينهما وبين الثواب والعقاب بمعنى
المجازات وهذا مما لا يساعد عليه وجدان ولا برهان والحاصل ان شأن الفقيه
على ما هو منظور نظره من ازدياد الدليل العقلي على ساير الادلة انما هو اثبات الحكم الشرعي
لا بيان خواص الاشياء من حيث القرب والبعد اليه تعالى والحكم الشرعي لا يتحقق
بمجرد ثبوت صفة الحب والبغض في ضمير المولى بل يحتاج الى اعلام من المولى بها وهو لا
يتحقق الا بعد صدور الخطاب وثالثها ما ذكره الماتن بعد تسليم الملازمة بينهما وبين
الثواب والعقاب حتى بالمعنى المتنازع نظرا الى برهان اللطف او الاخبار الدالة على ان
لله في كل واقعة حكما بانضمام كل منهما بقاعدة قبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن وح
فان الامر في طرف المحبوب والنهي في طرف المبغوض ثابت بمقتضى القواعد المذكورة من ان

مجرد ذلك لا يثبت الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة لان الواجب الشرعي مثلا ما يجوز
للمكلف العقاب على تركه مع الجزم بعدمه لاخباره تع بذلك بقوله وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا فلا تجوز ولا وجوب وان ابيت عن التمسك بالادلة المذكورة نظرا
الى ما اورد عليه من ان المراد بالرسول فيه هو الرسل الظاهرة وهو قوله تع رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقد اورد شيخنا الانصاري ره على
الجواب الاول حيث ادعي فيه منع الملازمة بين المحبوبية والمبغوضية له تع وبين ترتب
الثواب والعقاب بدعوى ثبوت الملازمة بينهما وقال ان الفاصل لهذا النزاع حيث
ادعى المجيب المنع ونحن ندعي الثبوت انما هو الرجوع الى بناء العقلاء ونحن اذا راجعنا
اليهم فرايناهم بانهم لا يزال على انه لو قتل ابن ولد المولى في حضور العبد مع قدرة العبد
على دفع القتل عنه ولم يدفعه مع فرض عدم صدور امر من المولى على دفعه معتذرا بان المولى
لم يوجب على الانقاذ فانه ومجرد محبوبيته عنده لا يثبت الوجوب لذموا العبد على ذلك
ومدحوا المولى في عقاب العبد فلولا الملازمة بين ترك المحبوب وترتب العقاب ولو لم يعد
بالنسبة اليه خطاب لما كان وجه لذم العقلاء للعبد ومدح المولى في تعذيبه وانت خبير
بما فيه اما اولا فانه مبني على بيان ان اسباب الثواب والعقاب فنقول انهما بين امور احدها
الطاعة العبد ومعصيته لامر المولى ولو لم يكن في متعلق الامر محبة للمولى ولا في تركه تفويت
لغرض منه بل ليس فيه الا مجرد امر من المولى بحيث لو اتى به لاطاع امره ولو تركه لخالف
امره وهذا القسم من السبب لا يتحقق الا بعد صدور امر من المولى وثانيها تفويت غرض
المولى او تحصيله ولو لم يصدر من المولى امر ولا نهي بالنسبة اليهما مثل ما اذا حصل المولى
في مدة مديدة بعد زحمة شديدة معجونا نافعا لدفع مرضه ولم ينهه العبد عن اتلافه وهو
اتلفه وهذا ايضا سبب للعقاب كما ان تحصيله سبب للثواب من دون ان يصدر من المولى
في طرفي التفويت والتحصيل شيء وثالثها كون العبد محبا للمولى بحيث ما يكون في صدد اطاعة
المولى وانقياده من جهة حسن سريرته او كونه مبغضا له بحيث يكون في صدد مخالفته وجرأته
عليه من جهة خبث سريرته وهذا ايضا موجب للثواب والعقاب عند المحقق وان كان خلاف

مسئلة

المختار على ما حقق في باب التجري كذا افاده الاستاذ دام علاه ولا يخفى على المتأمل حقيقة
التجري ورابعها اتيان العبد بمحبوب المولى وتركه لمبغوضه في طرف الثواب وبالعكس في طرف
العقاب مع فرض عدم صدور امر منه ولا نهي في طرف المحبوب والمبغوض ولا يتحقق بهما تفويت
غرض من المولى ولا تحصيله مثل الصدق والكذب لو فرض عدم امر فيها الاول ولا نهي في الاخر
مع فرض عدم فوت غرض المولى باحدهما بل في الاول مجرد محبوبية للمولى بحيث يستلذ منه و
في الثاني مبغوضية بحيث يتنفر منه اذا عرفت ما ذكرنا من اسباب الثواب والعقاب مما يختلف
باختلاف المقامات فنقول ان التمسك ببناء العقلاء انما ينفع بما ادعى شيخنا الانصاري و
حيث يدعي الملازمة بين اتيان المحبوب وترتب الثواب وبين تركه وترتب العقاب
لو ثبت ره ان بناء العقلاء بالمدح والذم انما كان من جهة محض كون العبد اتيا
بالمحبوب وتاركا له لا من جهة كونه مفوتا لغرض المولى ومحصلا له واخذه باثبات هذا كما
يشهد به المثال الذي اتى به في تقرير بناء العقلاء فان مذمتهم في المثال المزبور ثابت
لكنه لا يتعين ان يكون من جهة ترك العبد لمحبوب المولى لاحتمال ان يكون ذمهم من
جهة تفويته لغرض المولى حيث ان غرض المولى قد تعلق بحياة ولده والذي يجدي ما يدعيه
حيث يدعي الملازمة بين المحبوبية وترتب الثواب مثلا هو الاول وبناء العقلاء غير محقق
له ودعوى ان المحبوبية لا ينفك عن الغرض مدفوعة بما مر سابقا من ان النسبة بين المحبوبية
والمبغوضية التي هي عبارة عن الاستلذاذ والاشمئزاز الذي فسرنا الحسن والقبح في محل
النزاع بهما وبين المصلحة والمفسدة المترتبة على الفعل التي هي عبارة عن الغرض عموم من
وجه ومادة الافتراق من طرف المحبوبية والمبغوضية هو الصدق والكذب الذي فسر في
المثال المرقوم انفا واما ثانيا فما ذكره السيد صدر ره في الجواب الثاني من انه لو سلم
ثبوت الملازمة بينهما فانما هو مسلم في الثواب والعقاب بمعنى القرب والبعد الذي هو
خارج عن محل النزاع ولا يتعلق نظر الفقيه بالتعرض لهما هذا والتحقيق في مقام
الاجوبة عن هذا الدليل وامثاله مع ثبوت الملازمة بين المحبوبية والمبغوضية وبين ترتب
الثواب والعقاب ان يقال اما اولا فبقاعدة اللطف والاخبار الدالة على

ان لله في كل واقعة حكما بضم قاعدة قبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن كما مر سابقا لكن قد عرفت
ما في التمسك بها في المقام سابقا وقد التفت السيد صدر بالاخبار المذكورة واجاب
بما هو غير مرضي عندنا وكلامه في مقام الجواب مختلف المقال حيث يظهر من بعضه ان مجرد
ثبوت الحكم لله تعالى في كل واقعة لا يكفي في التنجز بل شرط تنجزه ان يخرج من بين
شفتي المعصوم ومن بعض الاقوال ما ثبت من قبل العقل انما هو بيان اجمالي وهو غير
كاف في التنجز بل يحتاج الى بيان تفصيلي وهو لا يتحقق الا ببيان الشرع وعلى التقديرين
فيه ما لا يخفى اما الثاني فلان العقل قد يبين الحكم تفصيلا واما الاول فلان التبليغ
من النبي او الوصي عم ماخوذ من باب الموضوعية بل قد اخذ من باب الطريقية وقد تعرض
شيخنا الانصاري ره في كتابه في شرح هذا المقام بما لا مزيد عليه واما ثانيا فنتعرض تارة لما
ذكر من منع الملازمة في الجواب الثاني واخرى لا لحق ما ذكر في الجواب الاول ومنهما
يظهر فساد الجواب الثالث فنقول اما الاول فان نقض ان المجيب اما ان يقول بثبوت
الواسطة بين عالم اللفظ والارادة القائمة بالذات اعني ما يعبر بالطلب الذي كان الكلام
عبارة عنه او نقول بان الطلب عين الارادة بمعنى انه لا يتصور في عالم اللفظ لغير الارادة
اللفظي فنزاع المتكلمين في انه تعالى بالعلم بالمصلحة عن الرضا والسخط الذين عبر عنهما
في الدليل المزبور بالمحبوبية والمبغوضية فان قال بالاول فيلزم عليه بان الملازمة بين
المحبوبية والمبغوضية وبين الثواب والعقاب بمعنى المجازات ضرورة ان الرضا والسخط
ما اتيا لعالم الطلب حتى يندرج في عنوان الحكم فيستلزم ترتب الثواب والعقاب عليه
لكني نقول ان الملازمة بينهما وبين الثواب والعقاب بمعنى القرب والبعد الذين هما من خواصهما
ولو لم ياتيا لعالم الطلب ثابت كما اعترف به المجيب في مقام الجواب غاية ما في الباب انه
فيه ان هذا ليس شأن الفقيه بيانه بل الذي هو شأن الفقيه بيان الحكم الشرعي والوضعي
انهما لم ياتيا لعالم الطلب المندرج تحت عنوان الحكم الشرعي حتى تكون شأن الفقيه
بيانه كما هو منظور نظره في ازدياد الدليل العقلي على سائر الادلة المتقدم ليتم لهما الا
الحكم وفيه ان هذا ممنوع لان الفقيه ليس الا في صدد استعلام حال الرضا والسخط

الذين هم ملاك الحكم الشرعي وفحصه عن حاق الادلة حتى يثبت بها الحكم انما هو من جهة كونه موصلا
الى هذا الملاك والا فلم يكن لزم نظره لعرف استعلام حاق الحكم وبالجملة ان الفقيه ليس الا
كالطبيب فكما انه ليس الا بصدد استعلام خواص الاشياء حتى يعالج به البدن فكذلك
الفقيه ليس الا في صدد استعلام خواص الافعال حتى يعالج به الدين والنكتة فيه ان
ايها محل رضاه حتى يوجب القرب اليه وايها محل سخط حتى يوجب البعد عنه بهذا مرضا فالحاصل
الى ان هذا المسلك ايضا كون الطلب غير الارادة خلاف التحقيق كما حققناه في باب
الامر وان قلنا بالثاني كما هو مقتضى التحقيق فهي لم يكن في عالم الذهن بالنسبة الينا وعالم
الذات بالنسبة الى الله تعالى شيء يكون الحكم عبارة عنه سوى الارادة فالذي وجد فيه انما
هو الارادة والحكم عبارة عنه وهذه الارادة قد يعبر عنه بالرضا والسخط واخرى بالمحبوبية
والمبغوضية وثالثا بالميل والشوق ورابعا بالعشق والمنة والكل شيء واحد وان اختلافها
انما هو بالشدة والضعف باعتبار اختلاف المقامات والا فالموجود شيء واحد وكيف انما
كان فهي لم يكن وجه لمنع الملازمة بين المحبوبية والمبغوضية وبين الثواب والعقاب بمعنى
المجازات ضرورة ان الحكم حينئذ ليس الا عبارة عن المحبوبية والمبغوضية والملازمة بين الحكم و
ترتب الثواب والعقاب بهذا المعنى ثابت باعتراف نفسه وقوله ان الحكم لا يتحقق الا
بالاعلام وبروزه في عالم اللفظ يعني ان ثبوت الثواب والعقاب مشروط بان يتلبس
الحكم الذي جعلناه عبارة عن الارادة بلباس اللفظ فان اللفظ له مدخل في ترتبهما
مدفوع بانه ان اراد مدخليته في التسمية وبيان الاصطلاح فيكون النزاع لفظيا لانه
ايضا مع قطع النظر عن الاصطلاح قد سلم ترتب الثواب والعقاب وليس مقصودنا الا
بهذا الا بيان الاصطلاح وحاق التسمية وان اراد مدخليته في ترتب الثواب والعقاب بمعنى
انهما لا يترتبان الا بعد بروزه لعالم الالفاظ ففيه ان العبرة في ترتبهما انما هو بتحقق المعلوم
ولا مدخلية للاعلام اللفظي وبعبارة اخرى العبرة في ترتبهما انما هو بالمعلوم لا العلم ضرورة
ان اللفظ ليس الا من باب الطريقية لا الموضوعية وانت بهذا انظر ما ذكره شيخنا الانصاري
قده سابقا في مقام هذا المجيب وهذا نظير لبعض الرواة في قتل ولده وان لم يعلم به عبده بلا

ايضا

لم يخط ذالك ببابه وانما هو بحيث لو التفت اليه لكرهه ونهى عنه وكتحصيل النفع له مع عدم امره بالتجارة
والطلاق لفظ الحكم عليه وان كان مجازا في اصطلاحهم الا ان روح الاحكام الشرعية وملاكها
ليس الا تلك المحبوبية والمبغوضية وفيما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره في الجواب الاول من منع الملازمة
بين المحبوبية والمبغوضية وبين ترتب الثواب والعقاب ضرورة ان روح الحكم الشرعي ليس
الا الارادة التي هي عبارة عن المحبوبية والمبغوضية والملازمة بينهما وبين ترتب الثواب والعقاب
بمعنى المجازات امر ثابت كما عرفت انفا فضلا عن الثواب والعقاب بمعنى
القرب والبعد هذا كله بالنسبة الى ما ادركه العقل وهل يترتب عليه احكام الوضعية ام لا
وبعبارة اخرى اذا فرض ان العقل ادرك قبح شرب التتن مثلا فقد يثبت مما مر انه من جهة ثبوت
الملازمة بينه وبين كونه مبغوضا لله تعالى يترتب على فعله العقاب ويثبت به الحكم التكليفي
وهل يثبت به الاحكام الوضعية ام لا وهي مثل جواز الفتوى على طبق ما ادركه وكونه من الكبائر
الكبيرة فيجوز قتل شاربه فاعله مرتبة الرابعة وجواز النهي عن شربه من جهة كونه النهي عن المنكر
الى غير ذالك فنقول اما مقتضى الاصل الاولي عدم الجواز لان غاية ما يثبت به ان
جواز العمل على طبقه لنفس المستنبط واما التعدي منه الى الغير بان جاز افتائه في حق المقلدين
فهو مشكوك والاصل عدمه واما بحسب الاصل الثانوي فيجري ان هذا الحكم الوضعي تابع للدليل
الدال على اثبات هذا الحكم الوضعي فان عممت حتى للحكم العقلي الذي لم يرد على طبقه خطاب
شرعي فيجوز التعدي والا فلا هذا نظير ما ذكر الانصاري قده في اول كتابه من ان القطع
بالنسبة الى متعلقه طريق فلا يفرق فيه بين اسبابه واما بالنسبة الى ما اخذ مثل جواز
الافتاء مثلا فهو جزء موضوع مثلا ويفرق فيه بين اسبابه فلا يجوز الافتاء على
طبق القطع بالحكم الشرعي اذا حصل في الجفر والرمل مثلا وان جاز العمل به لنفس
القاطع وكيف كان فثبوت الحكم الوضعي تابع لمقدار دلالة الدليل المثبت له من حيث
العموم والخصوص وحكي عن شيخنا الانصاري قده انه حكم بالتعميم حيث قال ان الكبيرة
اعم مما ثبت حرمته بالخطاب الشرعي او حكم العقل بحرمته ولم يعلم وجه التعميم
اللهم الا ان يوجه بانا اذا الاخذنا بهذا حرام العقاب بالنسبة الى كلتا الجهتين محرما

الثابتة بالخطاب الشرعي اللتي كانت من الكبائر فانيا هما في مرتبة واحدة من حيث التأكد وفي الحكم
بكونه كبيرة كما انها ايضا من الكبائر هذا كله في تقرير الثاني للوجدان واما التقرير الثالث فهو ما ذكره
المحقق القمي ره حيث قال في تحرير عنوان المسألة بعد قوله بمعنى كون حكم ما يستقل به العقل دليل
حكم الشرع انه كما تبين عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء ان العقل يدرك الحسن والقبح
الى ان قال كذالك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله سبحانه بتركه ويريده
بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى الله بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم واورد عليه الانصاري قده
اولا بان كلامه هذا صريح في تعدد النزاع وان النزاع في باب الحسن والقبح غير النزاع في باب
الملازمة وهو خلاف الظاهر من كلمات الاكثرين في تحرير العنوان كما يأتي نقلها في مقام تحرير الاجماع
في الرد على المنكرين وثانيا بتعاليه صاحب الفصول بان هذا لا يصح دليلا لما هو محرر في العنوان اعني ثبوت
الملازمة بين حكم الشرع والعقل وكون الثاني دليلا للاول وانما كان مفاده قياس وجداني
الوجدان وبعبارة اخرى ان ههنا وجدانيين في موردين لا ربط لاحدهما بالاخر بمعنى ان العقل
تارة يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم واخرى يدركه بمعنى الثواب والعقاب وهذا لا
يثبت كون الحكم العقلي دليلا للحكم الشرعي بمعنى ان ما هو حسن عند العقل فهو مما يرضى الله تعالى
لفعله ثم ينفع في رد من انكر ادراكات العقلية هذا كله في تقرير الوجدان والثاني من الادلة
العقلية قاعدة اللطف وقد مر الكلام فيها حسبما يقتضيه المقام تقريرها والجواب عنها والثالث
انه لا ريب في ان العقل من حيث ذاته وفطرته القاطعة وتنزهه عن الاغراض والدواعي
الفاسدة يدرك حسن بعض الافعال ويلزم بفعلها ويدرك قبح بعض الاخر ويلزم بتركها وليس ذلك
لخصوصية في العقل من حيث هو عقل بل انما هو من حيث كونه حكما ينكشف به الواقع حتى الا
الانكشاف في اطلاعه على كون الاشياء على كون الاشياء وعلى ما هي عليه في نفس الامر واذا كان
المناط في ادراكه هذا فهو بعينه موجود في حق الحكيم على الاطلاق نعم وليس حقيقة الحكم على ما هو
مقتضى التحقيق الا عبارة عن هذا الالزام المتعلق بالفعل تارة وبالترك اخرى وقد اجاب
عنه في ل بما ملخصه انه فرق بين حكيم كان صاحب السلطنة والسياسة وحكيم لم يكن له
ذالك فان امر السلطنة والسياسة بمقتضى حفظ مملكته ونظام امر سياسته وربما يقتضي
قد يقتضي الحكم بخلاف ما هو كامن في الشيء من الحسن والقبح فلا يصح حكم احد الحكيمين بالاخر بمجرد
كون كل منهما حكيما وفيه انه بعد ما اقتضى امر السلطنة من حيث قيام نظام امره الامر بالقبيح

اوامر

او النهي عن الحسن فهي يتبدل موضوع القبيح الى الحسن بمقتضى الحيثية المذكورة وكذا العكس فلم يأمر
بالقبيح ولم ينه عن الحسن بل امر بالحسن ونهى عن القبيح وهو عند العقل كذلك ايضا لان ما هو قبيح من حيث
هو او حسن كذالك اذا فرض قيام نظام امر السلطنة على خلافها فيصير الاول عند العقل ايضا حسنا والثاني
قبيحا بهذه اللحاظ فالحكمان ايضا متطابقان من حيث الحكم هذا والتحقيق في الجواب عن هذا الدليل ما مر سابقا
من ان العقل وخالقه وان كانا متشاركين من حيث الحكمة ومقتضاه هو اتحادهما في الحكم لكن لا ربط
للحكم المخلوق وخالقه الحكيم كيف والاطلاع على كيفية حكمه موقوف على الاطلاع بكنه ذاته واداركه
شئونه وهو امر محال نعم ما قال بكنه ذاتش خرد برد پی اگر رسد خسی بقعر دریا المى ابع ان الامر
بالحسن حسن وبالقبيح قبيح والاول واجب عنه تعالى والثاني ممتنع في حقه تعالى والجواب عنه يمنع
من وجه فلا يتم الكلام في الصغرى لذا كر صغرى المصلحة وقد سمعت ان النسبة بين الحسن والمصلحة عموم
اولها الاجماع وقبل الخوض فيه لا بد من تمهيد مقدمة تزيده للبصيرة في الجواب عنه بعض من وجه
فنقول ان المسائل من باب صحة التمسك بالاجماع وعدمه اقسام شرعية محضة
مثل العبادات من التوقيفيات وبيان حالها من كذا وعقلية محضة اي ليس
الا فلاك وغيرها من حيث كونه شارحا بيانه مثل استحالة الخرق والالتئام في
زوجتين ونحو به ما يكون الدليل فيه عقليا والحكم الثابت شرعيا كالمسائل الاصولية
العقلية مثل مسئلة مقدمة الواجب وحرمة الضد ومسئلة الاجزاء ومثلها فان ثبوت
الوجوب للمقدمة من باب الملازمة العقلية بينه وبين وجوب ذيها لكن بعد ثبوتها
هذه الملازمة يكون الوجوب الثابت للمقدمة من الشرع وبالجملة ان الوجوب الثابت بها
شرعي وان كان طريق اثباته هو الملازمة العقلية اما القسم الاول فلا اشكال في جواز
التمسك فيه بالاجماع على طريقة العامة والخاصة والثاني ايضا الطريقة اللطف والحدس
ووجهه واضح واما القسم الثاني فلا اشكال في عدم جواز التمسك فيه بالاجماع لا على طريقة
العامة ولا الخاصة لكل من مسلكيه اما الاول فلان الاجماع عند العامة هو الاتفاق من
اهل الحل والعقد على الحكم الشرعي فظاهر ان العقليات المحضة ليست منه واما الثاني

او استكشاف
وأما الثاني فلأن مناط الإجماع عند الخاصة بكلا مسلكيه إمّا وجود المعصوم ع في المجمعين
رأيه ع في اتفاقهم إذ يجب عليه دخوله في المجمعين من باب اللطف وأما القسم الثالث فهو أيضا مثل
القسم الثاني ضرورة أن اللازم أعني وجوب المقدمة وإن كان شرعيا لكن الملازمة بين وجوب
المقدمة ووجوب ذيها التي هي عنوان مسئلة مقدمة الواجب والإجماع أيضا انعقد عليها لا على وجوب
المقدمة مع قطع النظر عن الملازمة المزبورة يكون عقلية وليست بحكم شرعي ولا شأن المعصوم
بيانها حتى يصح التمسك فيها بالإجماع بكلا مسلكي العامة والخاصة نعم لو كان معقد الإجماع
نفس وجوب المقدمة ولو لم يثبت الملازمة المذكورة أي مع قطع النظر عن الملازمة المزبورة فيصح
التمسك فيه بالإجماع لأن وجوب المقدمة بنفسه حكم شرعي كان شأن المعصوم بيانه لذا
تمهد هذا فنقول إن الإجماع على ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع ثابت محصلا و
ركبا منقولا ومحصلا أما الأول فبأن يقال إن الإجماع على ثبوت الملازمة ثابت حتى من الأشعري
المنكرون للحسن والقبح لأنهم أيضا بعد تقدير تنزلهم عن أصلهم لا ينكرون الملازمة بينهما فالإجماع
ثابت من الكل ولو تقديرا والحاصل أن الظاهر للمتتبع في كلماتهم أن الملازمة بينهم من المسلمات
حتى أن الأشاعرة أيضا لم ينكروها على تقدير إدراك العقل ألا ترى أنهم في الصغرى وأما
فبأن يقال إن المسلمين بين فرقتين من ينكر إدراك العقل الحسن والقبح فينكر الملازمة
لكن ومن يثبت إدراكه بهما ويقول بالملازمة ومع قطع التفصيل بأن يعترف بالحسن والقبح
ومنكر الملازمة خارق للإجماعين ومحدث لقول ثالث في قبالهما وأما الثالث فقد نقله في
القوانين وفي الفصول وأما الآخر فلأن الظاهر بعد التتبع في كلمات العامة والخاصة في مقامات
ثلثة أي عنوان المسئلة وأدلتها وثمرتها هو وحدة النزاع وهو أن العقل هل يحكم بالمدح
والذم والثواب والعقاب أم لا وأن اعتباره بعد ذلك مما لا خلاف فيه وتصديق ما ذكرنا
يتوقف على التتبع وأنت خبير بما في التمسك من الإجماع في المقام إما أولا فمنع أكثرها لعدم أن
المقام للصلح للتمسك بالإجماع فيه لما سمعت مرارا أن ما كان من المسائل ذو حقيقي
لا يجوز التمسك بالإجماع فيها ومسئلة الملازمة أيضا كذلك لأن اللازم وإن كان حكما
شرعيا لكن نفي الملازمة كما هو بعينه عنوان المسئلة ومعقد الإجماع فيها عقلية ليست
بحكم شرعي ولا شأن المعصوم بيانها فكيف يجوز التمسك بالإجماع فيها نعم لو كان

كما هو
معقد الإجماع هو ثبوت الملازمة أعني الحكم الشرعي في مورد حكم العقل ولو لم يثبت الملازمة
أحد محتملي العبارة المنسوبة إلى الشيخ قدس سره في العدة حيث ادعى أنه لا خلاف في أن كل ما هو محذور
عقلا محذور شرعي فلا ريب أنه يجوز التمسك بالإجماع ح لأن معقد الإجماع ح حكم
الشرعي لا الملازمة التي هي من قبل العقل لكنه خلاف عنوان المسئلة وما هو معقد الإجماع
في كلمات القوم والحاصل أن الإجماع على نفي الملازمة غير صالح لا بطريقة العامة و لا
الخاصة كما عرفت في المقدمة فإن قلت إن معقد الإجماع وإن لم يكن حكما شرعيا
ولا شأن المعصوم بيانه لكنه يستلزم ثبوت الحكم الشرعي وهو شأن المعصوم ع بيانه و
المناط في صحة التمسك به كون الإجماع مثبتا لحكم شرعي سواء كان مع الواسطة أو بلا واسطة
وما نحن فيه من قبيل الأول ويشهد على التعميم ما أجاب بعض العامة عما أورد عليهم من أن
المناط في الإجماع هو الاتفاق على الحكم الشرعي ومنصب الإمامة والخلافة ليس بحكم شرعي
فلا ينفع الإجماع فيه بأنه مستلزم لإثبات الحكم الشرعي ولو مع الواسطة قلت إن الأولى
المذكور وإن كان يرد على المسلك العامة لكن لما بطلت طريقتهم عندنا فلا نفع وروده عليهم
وأما على طريقة الخاصة فهو مدفوع بأن مقصد الإمام لو كان كشف رأيه ع في الحكم الشرعي
لم يجعل كاشفه الإجماع على الملازمة من حيث استلزامه لإثبات الحكم الشرعي ولم يجعل كاشفه
الإجماع على نفي الحكم الشرعي وبل هو الأولى من الفقهاء وأما ثانيا فمنع الصغرى بعض
إن الإجماع غير ثابت لأنه قد ذهب إلى العدم جمع من المعتزلة وغيرهم أحد من الخاصة كما
كالمحقق الطوسي ره وغيره بل قال بعض إن عليه الفحول وهو المنقول أقرباء العقل هذا
الثاني والثالث من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة وقبل الخوض في بيانهما والاستدلال
بهما لا بد من بيان أمرين أحدهما أنه لا ريب في أن المسئلة لو كانت شرعية محضة يجوز التمسك
فيهما بالكتاب والسنة ولو كانا ظنيين فضلا عن كونهما قطعيين وإن كانت عقلية محضة
فإن كانا ظنيين فلا يجوز التمسك بهما فيها بل لا بد من تأويلهما في قبال الدليل القطعي وإن كانا
قطعيين سندا ودلالة فلا ريب أن المرجع فيها ح إنما هو هذا الدليل الشرعي القطعي لا العقلي
لأن الدليل العقلي إنما يكون معتبرا فيما إذا انتهى جميع مقدماته إلى أمر بديهي ومع هذا الدليل
الشرعي القطعي من جميع الجهات كيف يمكن انتهائه إلى القطع فضلا عن انتهائه إلى البداهة

وأما لو كانت المسئلة ذا جنبتين فإن كان الكتاب أو السنة التي استدلت فيها قطعية من جميع الجهات
فلا ريب ح في جواز التمسك بهما فيها سواء كان مفادهما إثبات الحكم الشرعي الذي هو عبارة
عن التلازم في مسئلة الملازمة أو كان مفادهما إثبات الحكم العقلي أعني نفي الملازمة وإن
كانا ظنيين فح إن كان مفادهما إثبات نفي الحكم الشرعي لا العقلي المستلزم له فلا ريب في
جواز التمسك بهما فيها غاية ما في الباب أن الحكم العقلي أيضا إن كان ثابتا يكون هذا الدليل
تأكيدا له وإلا فيكون من باب التأسيس مثاله ما نحن فيه ونظيره مسئلة البراءة حيث قال المجتهدون
فيها بالبراءة نظرا إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والأخباريين بالاحتياط نظرا إلى
حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل وحيث إن اختيار البراءة على المذهب الأول واختيار الاحتياط
على المذهب الثاني لما كان مفادهما نفي الحكم الشرعي أي ثبوت الرخصة والاحتياط لا الحكم
العقلي المستلزم له أعني قبح العقاب بلا بيان أو لزوم دفع الضرر المحتمل فيجوز للأول التمسك بالطائفة
الأولى وللثاني التمسك بالطائفة الثانية ولذا لم يعترض على منهما بأن المسئلة عقلية فلا يجوز
التمسك فيها بالأخبار لأن مفادها إنما هو نفي الحكم الشرعي وبالجملة فلا إشكال في جواز التمسك
بها لكل منهما غاية ما في الباب أن الحكم العقلي أعني قبح العقاب بلا بيان على المذهب الأول ولزوم
دفع الضرر على المذهب الثاني إن كان ثابتا فيكون الأخبار المزبورة تأكيدا له وإلا فيكون تأسيسا
وما نحن فيه أيضا كذلك لأن مفاد الآيات والسنة الآتية إنما هو نفي اللازم أي ثبوت الحكم الشرعي
في مورد الحكم العقلي ولو لم يثبت الملازمة بينهما ومع يجوز التمسك بهما فيه غاية الأمر أن الملازمة
العقلية إن كانت ثابتة يكون تأكيدا له وإلا فتأسيسي ومن هنا ظهر سر ما ادعيناه سابقا
من أن الملازمة ثابتة ولو لم نقل بثبوت الإدراك للعقل بأن يثبت الملازمة بينهما بالشرع
نظير الملازمة الجعلية بين الدلوك ووجوب الصلاة وبين الفجر والإفطار إلى غير ذلك من الملازمات
الجعلية الشرعية وإن كان مفادهما إثبات الحكم الشرعي العقلي لكن ليس ببعيد أن نقول إنه وإن
لم يثبت الحكم العقلي من جميع الجهات إلا أنه يثبته بمقدار ما يترتب عليه الحكم الشرعي نظير ما ورد
في كون الباء للتبعيض في قوله ع لمكان الباء في مقام الاستدلال على كون المسح ببعض الرأس
فإنه وإن لم يثبت بكون الباء للتبعيض لغة لكنه يثبته فيما يترتب عليه حكم شرعي بهذا المقدار

لا في جميع الجهات وجميع المواضع هذا وثانيهما أن تحميل الغير على التكليف تارة يكون من باب الفتور
وأخرى من باب الفضاء وثالثا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن هذا القبيل بعث الأنبياء
وإرسال العالمين وذلك لأن هذا التكليف قبل تحميل الغير عليه وتعليق سلسلة على عنقه إما أن
يكون ثابتا في حقه أم لا أما الأول فيكون التحميل الثالث من باب الأمر بالمعروف وأما الثاني
فإما أن يكون التحميل فيه مشتملا على الإثابة وطوية فهو داخل في عنوان الفضاء وإلا فهو من قبيل
الفتور إذا عرفت ما ذكرنا فنقول أما الكتاب فهو بين آيات منها قوله تعالى إن الله يأمر بالعدل
والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر وجه الدلالة أن المراد بالعدل الوسط والمستقيم
لبعض الأفعال مستقيمها ومحسنها عقلا كما أن الفحشاء والمنكر هو القبيح عند العقل المعبر عن الأول
في الفارسية بزشت والثاني بناپسند ولا فرق في تمامية الاستدلال بين أن يكون قوله تعالى يأمر
من باب الإنشاء بأن يحمل على حقيقته حيث إن الأمر اسم للفظ الصادر على وجه الاستعلاء وقيل
معناه احدثوا يعني ائتوا بالفعل الحسن كما في قوله تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة أي اذبحوا
أن معناه إنما هو اللفظ أعني صيغة افعل ومعناه الإنشاء كما هو مقتضى حقيقته بل إنما هو من قبيل
المعنى بأن يخبر عن إرادته يعني أن الله يريد العدل إن قلنا بتحقق المغايرة مع الطلب وطلب العدل إن قلنا
بالمغايرة هذا وقد أجاب عنه في أولا بأن المبتنى من العدل ليس ما يقابل القبيح بل ما يقابل
الظلم فلا يتم الاستدلال كيف ولا اختصاص له ح بل كل ما ذكر لا يدل على مدح العدالة ومزيته
الظلم نصر دليلا وهو كما ترى وثانيا بعد التسليم بأنه لا عموم في العدل لأنه مفرد معرف وهو ظاهر في الجنس
وهو غير كاف لأن غاية ما يثبت به هو التطابق في فرد وهو غير معين وإثبات مثل هذا التطابق
لا يقع محل ثمرة لأحد وثالثا بأن الآية ظاهرة في الإيجاب والعدل بالمعنى المذكور أعم من الواجب
والمندوب فإن حملنا على ظاهرها دل على خلاف المقصود وإن حمل الأمر على مطلق الطلب والقدر المشترك
على حاله لا يتم الإجماع لعدم إفادتها المساوات ضرورة كون الأمر الإيجابي للواجب والندبي للمندوب
لا العكس وبالجملة غاية ما يدل عليه الآية أنه تعالى يصدر منه طلب في مورد الحسن العقلي أما
كون طلبه إيجابيا في الواجب العقلي وندبيا في مندوبه فالآية بالنسبة إليه مجملة فلا يتم الإجماع وإن
حمل العدل على الحسن الواجب والأمر على ظاهره يخرج المندوب ورابعا غاية ما يثبت به الملازمة
الظاهرية لا الواقعية لأن المقام قابل للتخصيص هذا وأنت خبير بأن الكل قابل للمنع قسمة أما الأول

ففيه بعد تسليم التبادر المذكور والاغماض عن كون العدل مقابلا للفحشاء والمنكر ولا ريب في صراحتها
في القبح العقلي ولكن المراد به ايضا ما يقابل القبيح بقرينة المقابلة انما يتعلق الكلام في مورد الاستدلال
لما غفل عنه اعني الاحسان ونقول ان المتبادر منه بدوا وان كان هو الاعطاء والجود لكنه
لا اختصاص به بل المراد به الاتيان بفعل الحسن وقد جاء كونه بالمعنى المذكور غير واحد سلمنا كونه
بالمعنى الاول لكن ترتب الدعوى بهذه الفقرة الاولى من الاية ويكفي في مورد الاستدلال الفقرة
الاخيرة اي قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر ويتم به الاستدلال لتمام المدعى اي ثبوت الملازمة
بين الحسن والقبح العقلي وبين الوجوب والحرمة الشرعي بيانه ان يقال اما في طرف القبيح فواضح
لانه صريح الفحشاء وبعد جعلها متعلق نهيه في مورده يثبت الملازمة بينهما واما في طرف الحسن بان
للفظ اي كل فعل يكون تركه فاحشا عند العقل يكون نفس الفعل واجبا عنده وبعد فرض الآية كون نهيه
تعالى في مورد القبح العقلي واذا كان الترك المزبور ايضا قبيحا يكون مورد النهي ايضا وبعد كون الترك
منهيا يكون فعله واجبا عند الشرع وبه يثبت الملازمة بينهما ايضا لا يقال اولا ان النهي لا يتعلق
بالترك بل لابد ان يكون متعلقه من مقولة الفعل وثانيا ان الفحشاء ظاهر في الفعل الفاحش
دون الترك فلا يتم الاستدلال بالنسبة الى الواجب وثالثا ان الفحشاء اعم من الحرام والمكروه
العقلي ورابعا فكيف يمكن ان يقال كل فعل يكون تركه فاحشا يكون نفس الفعل واجبا عنده
تعالى لانه ربما يكون تركه فاحشا ونفس الفعل مندوبا عند العقل بهذا الآن نقول اما الاول فلانه
لو سلم عدم تعلق النهي بالترك فانما هو مسلم في صيغة النهي لا في الفعل لا مادة والموجود في الاية
هو الاخر واما الثاني فاولا بان المراد انما هو عنوان الفحشاء ومحقق هذا العنوان تارة يكون
الفعل وتارة الترك وثانيا بعد تسليم عدم شموله للترك ان الحكم متوجه الى الترك بالمناط القطعي ضرورة
ان المناط انما هو جهة فاحشية الفعل والا فلا مدخل لنفس الفعل وهذا المناط موجود في طرف
الترك اذا كان من الفواحش واما الثالث فبمنع العموم ضرورة عدم صدق الفاحشة على المكروه
نعم يلزم ان يكون الدليل اخص من المدعى وهو مدفوع اما بمضي التخيير بالواجب والحرام او
يتم الكلام في باقي الاحكام بالاجماع المركب واما الرابع ففيه ان الظاهر من النفود المتوقف
وان كان هو الحسن ومقتضاه تعلق امره بفعل ما هو الحسن العقلي وهو لا يثبت التطابق
على وجه ينفع لكنه لابد في المقام من حمله على العموم اخراجا للكلام الحكيم عن اللغوية ضرورة عدم

فائدة

فائدة بحسب هذا الكلام ظاهر اللفظ وان يابى عن العموم لكنه محمول على العموم بمقتضى الحكمة كما في قوله
احل الله البيع وانت خبير بما فيه كما سيأتي في الاجوبة المحققة عن هذه الاية واما الثالث ففيه اولا
انا نختار كون الامر للوجوب قوله انه يلزم خلاف المقصود لانه يلزم ان تعالى يامر ايجابا في المندوب
العقلي فيه ان لفظ العدل ليس له عموم للمندوب العقلي الا من باب العموم الحكمي ومقدماته غير جارية
في المقام لان القرينة على الفرد الخاص اي الواجب العقلي موجود في المقام وهو ظهور الامر في الوجوب
فهو مانع عن حمل العدل على العموم لكن يمكن لمنكر الملازمة منع كونه قرينة لانه لا يابى بعد انكاره
من باب الحكمة اذ لا يمكن له انكاره بامر ايجابا في مورد المندوب العقلي اللهم الا ان يقال ان حمل العدل على العموم
ممنوع في المقام لان العدل بمقتضى معناه للفهم وان كان عاما نظير الرقبة لكن له انصراف في الواجب
العقلي وهو القدر المتيقن قد يتيقن في البين وهو
الواجب حيث قال انه ان تعطل عن الوجوب في مقام النية نظير الايمان بالنسبة الى الكافر في عتق رقبة وهذا نظير انصراف النية الى
ينصرف الى الواجب وثانيا انا نختار كون الامر لمطلق الطلب قوله لا يتم الاستدلال لعدم افادته
المساوات فيه ان المعيار للتمييز موجود وهو صدق المنكر والفحشاء على تركه وعدم صدقه
عليه فعلى الاول يعلم كون نفس الفعل واجبا وعلى الثاني ندبا وظاهر ان ترك المندوب ليس
بفاحشة واما الرابع ففيه ان هذا الكلام ظاهره قبيح وباطنه قبيح لما مر في المقدمة المزبورة
الاستدلال من ان المقصود في التمسك بالايات والاخبار ليس الا اثبات الملازمة العقلية
الظاهرية وقد مر ان التمسك بها بعد العجز عن اثبات الملازمة العقلية بالعقل مضافا
الى انها لو ثبتت بالعقل يكون هذه تاكيد الحكم العقلي هذا فقد ثبت من جميع ما ذكرنا ان الاجوبة
المذكورة ليست في محلها كالاول ان يجاب عنها بوجوه اخر منها ان محتملات الفحشاء وبين
ثلاثة ورتقابها بعد ضرب الاول في الثانية تسعة ستة منها غير محتملة في المقام بقرينة العقل
ضعيفة في الثلاثة باقتضى منها يتم الاستدلال وبواحد منها يتهدم واذا كان الكلام قابلا
لهذا الاحتمال فيبطل الاستدلال هذا اجمال الكلام واما تفصيل المقام فنقول اما محتملات الفحشاء
حد فاحدها ان يكون المراد به الفحشاء الشرعي كالمنهيات الواردة في الشريعة وهذا

ما يسلكه الفقهاء حيث حملوا الفحشاء على الفحشاء الشرعي والنهي على الارشادي واستدلوا بالاية على
وجوب النهي عن المنكر وثانيها ان يكون المراد به الفحشاء العقلي اعني المقابح العقلية وهذا
ما يسلكه المثبتون للملازمة في المقام بعد جعلهم النهي شرعيا وثالثها ان يكون المراد به الاثم
واما محتملات النهي فهو بين شرعي وارشادي والاثم منهما شرعي الاولين واضح واما الاخير فهو مثل
ما لو نهى المولى بعض عبيده عن شيء ثم ضم هذا البعض الى البارة ونهى الجميع عن هذا الشيء فان
نهي الثاني يكون في حق الاولى ارشاديا وفي حق الثانية مولويا واستعمل النهي في كليهما وبالجملة
استعمل النهي او الامر في القدر المشترك بين المعنى الارشادي والمولوي كثير مثل ما سلكه الاخباريون
في اوامر الاحتياط فان الامر الاحتياطي عند بعضهم حيث جعلوا المناط في الشبهة البدوية المصداقية
استعمل في الارشاد بالنسبة الى الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لان المقتضي للتكليف قبل
النهي موجود وهو العلم الاجمالي وفي الشرعي بالنسبة الى الشبهة البدوية التكليفية وكيف كان فاذا
كان المراد بالنهي هو الارشادي فمع كون المراد بالفحشاء هو القبح العقلي مما لا يحتمل ضرورة انه لا معنى
للنهي ارشادا عن القبح العقلي والمفروض عدم ثبوت الملازمة بين القبح العقلي والحرام الشرعي لما
في المقدمة من ان الارشاد انما يتحقق فيما اذا كان المقتضي للتكليف ثابتا قبله وبعد فرض عدم
ثبوت الملازمة بعد لا يتحقق المقتضي للتكليف قبله وكون المراد بالفحشاء هو الاثم مما لا يحتمل
ايضا لان المناط في الاول موجود فيه ايضا بالنسبة الى فرد من المعنى العام اعني الفحشاء العقلي
فيتعين كون المراد بالفحشاء هو الحرام الشرعي وعلى هذا لا يتم الاستدلال نعم يصح عليه
كلام الفقهاء في باب النهي عن المنكر هذا اذا كان المراد بالنهي هو الارشادي واما اذا كان
المراد به النهي الشرعي التكليفي فمع كون المراد بالفحشاء هو الحرام الشرعي مما لا يحتمل ضرورة انه
لا معنى لانه تعالى يحرم تحريمه لان حرمة متعلق نهيه انما يثبت بنفس هذا النهي فكيف يوجد في
متعلقه ثم يوجه النهي اليه والحاصل انه قد مر في المقدمة السابقة ان التكليف الشرعي انما
يتحقق فيما اذا لم يكن المقتضي للتكليف موجودا قبله واذا كان الشيء حراما قبل النهي كيف يتحقق
الشرع بالنسبة اليه وكون المراد بالفحشاء هو الاثم مما لا يحتمل ايضا لان المناط في الاول

موجود فيه ايضا بالنسبة الى فرد من هذا العام اعني الفحشاء الشرعي فيتعين كون المراد بالفحشاء هو
القبيح العقلي وبه يتم الاستدلال واذا كان المراد بالنهي هو الاثم فمع كون المراد بالفحشاء المعنى
هو القبيح العقلي او الحرام الشرعي مما لا يحتمل ايضا اما الاول فلان الفرد من هذا العام هو الارشادي
وقد مر انه لا معنى للارشادي العقلي على القبيح واما الثاني فلان الفرد من هذا العام هو النهي الشرعي
وقد مر انه لا معنى للنهي الشرعي عن الحرام الشرعي فيتعين ان يكون المراد بالفحشاء المعنى
هو المعنى الاعم بان يكون النهي الارشادي في قبح الفحشاء الشرعي والنهي الشرعي في قبح
الفحشاء العقلي والمعين هو العقل وعلى هذا ايضا يتم الاستدلال بالنسبة الى القسم الثاني
منه فتلخص من جميع ما ذكرنا ان محتملات الصحيحة للاية بين ثلثة كون المراد بالنهي هو الارشادي
وبالفحشاء هو القبيح العقلي وكون المراد بهما هو المعنى الاعم وبهذين يصح الاستدلال
فلابد من بيان ان الاول راجح حتى ينهدم الاستدلال او الثاني حتى يتم فنقول
ان الفحشاء في الاية مطلق بالنسبة الى الفحشاء العقلي والشرعي والامر دائر بين ابقاء
النهي على ظاهره اعني التكليف الشرعي وحمل الفحشاء على الفحشاء العقلي لكن على وجه التقييد
لا التقييد والوفق بينهما لعدم التمانع في تصغير دائرة الموضوع ان الموجب لتصغيرها ان
جاء من الخارج بحيث لا يكون القرينة عليه خارجية فهو الثاني ومثاله واضح وان
كان الموجب له هو نفس الحكم بقرينة العقل فهو الاول كما في قوله اضرب زيدا مثلا فان
موضوع الحكم اعني الضرب وان كان مطلقا بالنسبة الى الايجاد وغيره لكن الحكم بقرينة
العقل يوجب التقييده بالاختياري وما نحن فيه من هذا القبيل لان النهي لما كان ظاهرا في
الشرعي فهو موجب بقرينة العقل تقييد الفحشاء العقلي لانه لا معنى للنهي الشرعي عن
الحرام الشرعي وكيف كان فالامر دائر بين ابقاء النهي على ظاهره وحمل الفحشاء على الفحشاء
وبين حمل النهي على الارشادي وابقاء الفحشاء على ظاهره اعني اطلاقه والثاني وان كان
مرجوحا على الاول بالنسبة الى الاول لان كون النهي للارشاد مجاز عندهم اذا دار الامر
بين المجاز والتقييد فالثاني فضلا عن التقييد كما في المقام لكن على المختار حيث قلنا

الاستدلال

بان النهي حقيقة في الارشاد وان كان خلاف الظاهر فهو مقدم على الالتزام بالتقييد في الكلام وبمنع
لو كان على التقييد اي حمل الفحشاء على العقلي فينهدم لكن فيه ان التقييد لازم على التقديرين ضرورة
انه لو حمل النهي على الارشاد لابد من تقييد الفحشاء بالشرعي ولا معنى لابقائه على اطلاقه لما مر
من ان معنى الارشاد لا يتحقق بالنسبة الى القبح العقلي ح فلا ينهدم الاستدلال لان مبنى
الاستدلال على حمل النهي على الشرعي والفحشاء على العقلي وح لا يلزم محذور الا التقييد في
اطلاق الفحشاء بخلاف ما لو حمل النهي على الارشاد فانه مضافا الى انه خلاف الظاهر في النهي
مستلزم للتقييد المزبور ايضا كما عرفت ومما ذكرنا ظهر حال الوجه الثالث ايضا اي حمل كل منهما على
المعنى الاعم حيث انه ايضا يتم الاستدلال به كما عرفت ولا يلزم فيه محذور الا التعدي في النهي في
المعنى الاعم الذي يكون النهي بالنسبة الى فرديه خلاف الظاهر اما اطلاق الفحشاء فهو باق بحاله
هذا بخلاف ما اذا حمل النهي على الارشاد فان فيه محذورين احدهما التقييد وثانيهما
ارتكاب خلاف الظاهر في حمل النهي على الارشاد فتلخص من جميع ما ذكرنا تعيين حمل النهي
على الشرعي والفحشاء على العقلي او حملهما على المعنى الاعم وبهما يتم الاستدلال كما عرفت
اللهم الا ان يتمسك في تعيين حمل النهي على الارشاد بما ينهدم به الاستدلال بذيل الاية
وهو قوله سبحانه يعظكم او بمجرد ان الوعظ لا يستعمل في التكليفات لان الوعظ
والارشاد والامر بالمعروف كلها بمعنى واحد لا يطلق الا فيما اذا كان مقتضى التكليف
قبلها موجودا اذ التكليف في النهي التكليفي لا يتحقق الا بنفس النهي فكيف يقع الطلاق
لفظ الوعظ في مورده هذا وفيه ان ذكر لفظ الوعظ بعد الامر والنهي التكليفي كثير في
القران مثل قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف
ذلك يوعظ به وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به وقوله
فاذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به مع وجوه
كيف يصح ذكر لفظ الوعظ في الاية المزبورة فيما نحن فيه بعد النهي
لظاهره اعني الارشاد هذا ومنها ان غاية ما يستفاد من الاية ثبوت الكبرى اعني ان النهي

ثم

ثم لا يتعلق الا بما هو فاحشة وقبيح في الواقع وعنده تعالى وبمجرد هذا لا يثبت المدعى
اعني ثبوت الملازمة بين نهيه تعالى والفاحشة العقلية بل يحتاج الى اثبات ان ما هو فاحشة
وقبيح عند العقل هو بعينه فاحشة وقبيح عنده تعالى وهو محل المنع وسند المنع هو الوجهان
الخاصان في رد دليل الوجدان العقلي حيث ادعى فيه ثبوت الملازمة بين القبح العقلي
والقبح عنده تعالى لان الفرق بين الدليل الشرعي والدليل العقلي في الكبرى حيث ان كبرى
الاول ماخوذة من الشرع وكبرى الثاني من العقل والا فهما في الصغرى يكونان مشتركين فيما
ذكرنا في رد صغرى الدليل العقلي اعني ثبوت الملازمة بين القبح عنده تعالى والقبح عند العقل
يأتي بعينه في رد صغرى الدليل الشرعي لاتحادهما في نفس الصغرى والمعنى ما مضى سابقا في
رد الصغرى اما اولا فبان الحسن والقبح بمعنى الاستلذاذ والاشمئزاز كما هو محل النزاع مثل
سائر الصفات النفسية يختلف باختلاف المدركين فثبوتهما عند العقل لا يستلزم ثبوتهما
عند الشرع لاحتمال وجود المانع لهما في الواقع وعند الله تعالى وكل منهما جار في المقام
بعينه وليشيد هذا الايراد عدم جواز التمسك باطلاق الفاحشة في الاية لاثبات ان ما
هو فاحشة عند العقل فاحشة عند الله تعالى ايضا ما ذكروه في توهين التمسك باطلاقات
البيع في الادلة اللفظية من ان مصاديق هذا الموضوع مما يختلف فيه العرف والشرع كما
في بيع الخمر والخنزير مثلا نظرا الى اختلافهما في مصاديق موضوع الطهارة والنجاسة ومع هذا الاختلاف
كيف يجوز التمسك باطلاق * في البيع فيما كان بيعا عند العرف ومشكوكا عند الشرع بل
يصير الاطلاق المزبور بالنسبة الى هذا الفرد مجملا وبالجملة مع هذا الاطلاق كيف يمكن ان يجعل
العرف طريقا لاحراز مصداق الموضوع في الخطاب الشرعي وجعل ما هو مصداق البيع عند
العرف مصداقا لموضوع الحكم الشرعي وما نحن فيه ايضا كذلك حيث ان الموضوع للخطاب هو
الفاحشة والاختلاف في تسميتها من جهة الوجهين السابقين ثابت بين العقل وبينه تعالى
ومع هذا الاختلاف كيف يجوز التمسك باطلاق الفاحشة ويجعل العقل طريقا لاحراز
الفاحشة عند الله تعالى وجعل الفحشاء عند العقل مصداق الفحشاء والواقع عنده تعالى
المستلزم لثبوت النهي عنه والحاصل ان هذا الاشكال يرد على الاطلاقات الواردة في

والشرع

باب البيع وما هو بمثابته ولا يختص بالمقام ومنشأه في باب البيع هو الاختلاف بين العرف والشرع
في مصاديق الموضوع وفيما نحن فيه الاختلاف بين العقل وخالقه في كون الشيء فاحشة وح
فكلما قد علم من الخارج بانه لم يكن من مصاديق الموضوع عند الشارع فلا اشكال في انه لا سبيل لعموم
الخطاب بالنسبة اليه ولو كان من مصاديقه عند العرف في الاول وعند العقل في الثاني وانما الا
الاشكال في فرد لا يعلم حاله عند الشارع وح يوجب الاختلاف المزبور الاجمال في عموم العام فلا يجوز
التمسك به هذا ولكن يمكن الجواب عن الاشكال المزبور باحد الوجهين بان يقال انه لا بد
للشارع في جعل المرجع هو العرف او العقل من باب لوازم الخطاب لئلا يلزم التعطيل في حكمه
بالنسبة الى كثير من مصاديق موضوعه اما بجعل العرف او العقل طريقا الى البيع الواقعي
والفحشاء الواقعي نظير جعله الظن في باب العدالة من باب كونه طريقا الى العدالة الواقعية *
او بجعله المصداق العرفي او العقلي منزلا منزلة الموضوع الواقعي من باب لوازم الخطاب الوارد في مورده
موضوع الخطاب هو البيع الواقعي والفحشاء الواقعي والعرف والعقل طريقان اليهما وفي الاول يكون *
الثاني يكون موضوع الخطاب اعم من الواقعي والتنزيلي والثمرة بين الوجهين انما هو مجيء الخلاف في *
باب الاجزاء على الاول دون الثاني فانه يجزي لا محالة هذا ومنها ان التمسك بالاية
سواء كان بالنسبة الى الفقرة الاولى او الثانية مبني على اثبات العموم في العدل والفحشاء
وهو مبني على كونها في مقام بيان الحكم لا اصل التشريع والا فلا يصح التمسك بها في
اثبات هذا وهذا في غاية الاشكال بل الاظهر كونها في مقام بيان اصل التشريع فلا عموم للتمسك بعمومه ومنها
ايات اخر اشتملت على لفظ المعروف والمنكر هذا كله في الاية الاولى وهي
بين طائفتين ما يكون الامر فيها بالاول والنهي عن الثاني من قبل النبي ص في مدح نبيه ص مثل قوله تعالى يأمرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر وقوله تعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وما يكون الامر فيها من قبل الامة كقوله تعالى
الامر بالامر ... والمراد بالمنكر هو القبيح العقلي واما المعروف وان فسر له
معان مختلفة كل ما يناسب مقامه حيث فسر في اية الوصاية عن اليتيم باجرة المثل وفي اية الطلاق *

الطلاق

الامر

الطلاق بالنفقة وفي اية المعاشرة بما يناسب حال المالكي لمناسبة المقام حيث يحمل على
ان المراد به هو الحسن اما لكون المراد به هو الحسن العقلي فيكون الامر به شرعيا او ان المراد به الحسن
الشرعي فيكون الامر فيه ارشاديا او ان المراد بكل منهما هو المعنى الاعم فيصح الاستدلال به في المقام
على الاول والثالث دون الوسط فهو وجوه قد عرفت الكلام فيها تفصيلا في قوله وينهى عن
الفحشاء والمنكر ولكن هنا بالنسبة الى الطائفة الثانية قرينة عقلية توجب تعيين الامر
فيها للارشاد ومع ذلك لا يصح التمسك بها لاثبات المراد لكن لعدم مقدمتين اخريين
احدهما عقلية والاخرى لفظية توضيح المقام انه لا يصح حمل الامر المتعلق بالمعروف في اية
ولتكن على الامر الشرعي ضرورة انه يلزم ح كون الصحابة مع وجود النبي او وصيه مأمورين
بالتشريع وتبليغ الاحكام الشرعية في موارد لم يدرك عقولهم حسن الفعل وبعبارة اخرى
يلزم كونهم مشرعين ولكن مأمورين بتصدير الامر الشرعي وتبليغ الحكم الشرعي في مورد الحسن العقلي
والضرورة قاضية بخلافه فلا بد من حمل الامر فيها على الارشادي وح مقتضى الارشاد لا يتحقق
فيما يثبت فيه الحسن العقلي فقط لان الارشاد كما مر سابقا مما لا يتحقق الا فيما اذا كان مقتضى
التكليف موجودا للمرشد اليه قبل هذا الامر ولا بد من الالتزام بثبوت الملازمة بين الحسن العقلي
والحكم الشرعي في الواقع وتعين الامر حتى يصح جعل الامر المزبور للارشاد والا فلا معنى لحمله
على الارشاد كما لا معنى لحمله على الامر الشرعي وح بعد الالتزام بثبوت العموم في المعروف بمقتضى
الحكمة يثبت المدعى اعني ثبوت الملازمة كلية فقد ثبت من جميع ما ذكرنا بمقتضى هذه المقدمات
تمامية دلالة اية ولتكن امة على المدعى لكن فيه منع المقدمة الاخيرة لان العموم الحكمي انما
يتحقق فيما لم يكن قدر متيقن في البين وهو في المقام موجود اعني كون المراد به المعروف الشرعي
لان المعروف بمقتضى توجيه في كلامه ص شامل للمعروف الشرعي يقينا انما الكلام في كون
المعروف العقلي مشمولا له والعبرة في القدر المتيقن انه لو اقتصر في مدلول الكلام عليه لجاز
واما لو اقتصر في مدلوله على ما هو في قبح القدر المتيقن فلم يجز كما في الرقبة بالنسبة الى الايمان
والكفر فان المؤمنة قدر متيقن دون الكافرة لوجود المعيار المزبور فيه وما نحن فيه ايضا كذلك

لانه لو اقتصر في مدلول المعروف على المعروف العقلي فهو غير جائز بمقتضى ما وقع في كلامهم وهم الفقهاء
حيث تمسكوا بها في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذا كله في انه وتمكن التمسك بالآية
واما الكلام في الطائفة الاولى من الآيات فهو قوله تعالى وأمر بالمعروف وقوله تعالى في
مدح نبيه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر هو الكلام الماضي في قوله وينهى عن الفحشاء
لان الوجوه المحتملة فيها تأتي بعينها في لفظ الامر والمعروف وكيفية الاستدلال بعينه
ما مضى فيه لكن في الآية الاخيرة اعني ما ورد في مدح النبي ص بقوله سبحانه تعالى يأمرهم
بالمعروف مع وجه اخر غير موجود في غيره وهو انه قد ورد عن الرسول ص في مقام مدح الاكرم ص
وانه لا يداني في دينه بانه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولا ريب ان المراد بالمعروف
فيه المعروف الشرعي لانه في مقام بيان صفاته ص وانه لا نقيصة له في امر دينه واما ثبوته
حدوده من الامر بالمعروف وغيره ولكن المراد بما ذكر في مدح الرسول ص الغ بمثابة هذا
فانه قرينة صدق على ذالك هذا تمام الكلام في الآيات التي تمسك بها للمقام ومن جملة
اخر كان التمسك بها للمقام من بدائع استادنا العلامة دام علاه وهو قوله تعالى في
مقام حكاية قول الكفار رجالا على سؤال خزنة جهنم حيث سألوهم الم يأتكم نذير قالوا بلى
قد جاءنا نذير فكذبنا الى ان قالوا وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير بيان
الاستدلال اولا انه جعل المناط في عذابهم تركهم كلا من الحجتين قول الرسول وحكم العقل حيث
لو كانوا عاملين بكل منهما لما وقعوا في العذاب السعير وثانيا ان المناط في عذابهم على ترك
حكم العقل بترك السمع في غير المستقلات العقلية وحكم العقل في المستقلات
يتم المدعى على ان المناط في الثواب والعقاب سيما بعد حكم العقل وتركها مثل حكم الشرع الا في
اولا ان المناط في عذابهم على ترك حكم العقل هو تكذيبهم الرسول وعدم تصديقهم اياه
فهو يدل على حجية حكم العقل في اصول الدين واين هذا بمقامنا
ان المراد ليس حكم العقل بل المراد انا لو كنا نسمع ونعقل شيئا لما كنا من اصحاب السعير
فالمناط في عذابهم تركهم السماع عن الرسول اذ سمعوا ولكن تركوا التعقل بعد ما سمعوا

لانا نقول

لانا نقول اما الاول فلان عذاب الكفار وعقابهم لا يختص باصول الدين بل هم مكلفون
من جهة الفروع ايضا ويدل على ذالك بعد الاجماع قوله تعالى فيما حكاه عن سؤال
اصحاب اليمين عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين حيث جعل المناط في عذابهم تركهم الصلاة والاطعام وهما من الفروع
واما الثاني فلان هذا المعنى بيانه كلمة او صورة ان المناط في عدم العذاب ليس
كلا من سماع قول الرسول وتعقل معناه بل المناط كلاهما معا هذا تمام الكلام في
الآيات واما الاخبار فهي بين فرقتين ما تمسك به الخصم وما تمسك به نحن للاستدلال
مختصا به اما الاولى فهي ما تمسك به في مبحث الملازمة وغيره ممن تبعه وبيان الاستدلال
بها والجواب عنها ما ذكره صاحب الفصول فراجع واما الثانية فهي روايتان احدهما ما
عن النبي ص في خطبة الغدير الا ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار
الا وقد امرتكم به وما من شيء يبعدكم عن الجنة ويقربكم الى النار الا وقد نهيتكم
عنه فان الفعل الحسن والقبيح هو المقرب الى الله تعالى والمبعد عنه وبمقتضى الحديث
المذكور ان كل حسن مأمور به وكل قبيح منهي عنه وهو المطلوب لكن فيه ما مر في اثر الخطاب
من منع الصغرى يعني ان مفهوم الخبر ان كل ما يقرب مأمور به وهو مسلم واما كون الحسن
العقلي هو المقرب فهو اول الكلام بل محل المنع وسند المنع ما مضى من الوجهين وما
اجيب عنه سابقا لا ورد له في المقام كما لا يخفى على من هو عالم بمزايا الكلام وثانيهما
ما عن الصادق ع من ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن
بالعود فربما دخلت في المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن الى ان قال ع
ولقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على ذالك فاستغفر الله
واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا

مورد الاستدلال هو العقوبة الاخروية ووجه دلالتها واضح ثم ان اخبار رواته ليس
بكل العدد ان يكون احدهما من الكل وهو ما روي في اوائل الكافي في حديث طويل
من قوله ع يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة اما الظاهرة
فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول هذا تمام الكلام في ادلة
المثبتين للملازمة واما ادلة المنكرين لها فهي ايضا بين وجوه منها قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهو تمسك بها النزعية للمقام وتبعه من تبعه وقد
تمسك به الاشعريون ايضا لنفي ادراك العقل الحسن والقبيح وتكلم بهذا شاهد صدق
على ما ادعاه شيخنا الانصاري ره من اتحاد مسألة الحسن والقبح ومسألة الملازمة
وعدم تعددهما في كلامهم والا فنفي العذاب قبل البعث لا يستلزم عدم
ادراك العقل الحسن والقبيح ان النزاع بين العدلية والاشاعرة ليس مجرد
ادراك العقل للحسن والقبح بل اناطة الثواب والعقاب بهما ايضا فمن كان
مثبتا في المسألة فهو قائل بكل منهما كما ان المنكر منكر لكل منهما وكيف كان فتقريب
الاستدلال بالآية للمقام من وجهين احدهما ما ذكره البروجردي ره من انه
اخبار من الله تعالى بنفي العذاب قبل البعثة ونفي اللازم اعني العذاب يستلزم
نفي الملزوم اعني ثبوت الحكم الشرعي وثانيهما ما ذكره السيد صدر ره من انه
انشاء للاباحة قبل البعثة لان العذاب نقيض للاباحة ونفي احد الضدين
يستلزم اثبات الضد الاخر وهو الاباحة وقد اجيب عن هذه الآية بوجوه عديدة
بين ما هو مشترك بين الوجهين في الاستدلال وما هو مختص بالاول منها
ما حكي عن السيد الكاظمي قده من ان قضية الجمود على ظاهر الآية وان كان نفي العذاب
الاخروي قبل البعثة لكن بعد ملاحظة الصدر والذيل يعلم او يظن ان المراد نفي العذاب

الدنيوي

الدنيوي من الصواعق والزلازل ونحوهما فان ما بعد الآية قوله تعالى وما كنا معذبين اذا اردنا
ان نهلك قرية امرنا مترفيها الخ ونفي العذاب الدنيوي قبل البعثة لا يدل على نفي الاخروي
ولا اقل من الاحتمال وهو كاف في ابطال الاستدلال وفيه ان مراد المجيب نفي العذاب الدنيوي
حتى الحاصل بقرينة قوله بعد هذا الجواب سلمنا لكن المراد نفي الفعلية لا الاستحقاق وانت خبير
بانه كيف يمكن الالتزام بان عذاب الدنيوي حتى استحقاقه لا يتحقق الا بعد بعث الرسول دون
العذاب الاخروي مع ان العذاب الاخروي اشد واخزى كما قال تعالى ولعذاب الآخرة اشد واخزى
فاحتياجه الى البيان بطريق اولى والحاصل انه تعالى اذا لم يخذلهم ولم يفضحهم ولم يهتك استرهم عليهم
ولم يعذبهم في الدنيا بغير بيان وبعث الرسول فبالاولوية القطعية لا يعذبهم بالتعذيبات
الاخروية التي هي اشد واعظم بمراتب من التعذيبات الدنيوية بغير بيان وبعث الرسول ومنها
ان المراد بالرسول اعم من الرسول الظاهري والباطني وفيه اولا انه خلاف ظاهر لفظ الرسول
وثانيا انه يلزم بالنسبة الى الرسول الباطني اعني العقل اتحاد الرسول والمرسل اليه لان الذي
يبعث اليه عقلا ان لوحظ معرى عن العقل فهو غير قابل لتوجه الرسول اليه كالحيوانات وان
لوحظ مع العقل فيما الذي بعث اليه الان نقول ان العقل يبعث الى العقل وهو ما ذكرنا
من اللازم الباطل وبالجملة معاملة العقلاء مع بعث الرسول اليهم انما هو من حيث علم واداء
فرض ان الرسول نفس العقل فلا من بعث ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان المراد بالرسول
هو العقل فقط فهو كناية عن خلق العقل ومنها ان بعث الرسول كناية عن مطلق ما يتحقق به اتمام
الحجة ولو كان ببيان العقل وارادة هذا المعنى غير عزيز في الكلام الا ترى انك تقول لعبدك
اقعد ههنا حتى يؤذن المؤذن حيث اردت منه دخول الوقت وفيه ان هذا الجواب اقناع لمن يثبت
الملازمة عند نفسه واراد تطبيق الآية على مدعاه فهو جواب بالتوجيه المزبور واما بالنسبة الى
الاخبار المنكر للملازمة فهو مصادرة لان التوجيه المزبور فرع ثبوت الملازمة وكون حكم
العقل حجة وهو منكر لها وبالجملة فبعد فرض الكلام في المقام في عدم ثبوت الملازمة لا مجال
للتوجيه المزبور نعم يتم بعد الفراغ عن ثبوتها وهو اول الكلام ومنها ان مفاد الآية انما هو

بالنسبة الى الامم الماضية لا الاية المرجوة كما ينادي بذلك لفظ كنا وفيه ان الائمة المرجوة اولى بهذه المنة كما في نحو هذا المقام مما وقعوا فيها في موارد المنن العظيمة كما ينادي بذلك حديث الرفع ودعوى ان تكليفهم من جهة قصور عقولهم دون هذه الامة فانهم كاملون في العقول مدفوعة بان دعوى الفرق شطط من الكلام فروق علوم الفرق بينهم من هذه الجهة ومنها انه لما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فالتكليف بذلك الرسول واردا مورد الغالب وفيه ان هذا متين لكنه غير مفيد * في المقام لانه مجرد احتمال لا يعتنى به في قبال ظاهر الاية ومنها ما في ل من ان الاية ليست في مقام التشفيق والترقية بالنسبة الى العبد بل هي في مقام التغليظ وبيان ضلالهم في العفو غاية ومزيد استحقاقهم العذاب ونهايته حيث انه تعالى لا يبعث اليهم رسولا بعد رسول ومع ذلك لم يؤثر وبعث اليهم الرسل الباطن فاعرضوا عن بيانهم ثم بعث اليهم الرسول الظاهر فما اطاعوا اطاعته هذا وفيه ان هذا ايضا كما اعترف به المجيب خلاف ظاهر الاية فلا يعتنى به ومنها ما يستفاد من ل ايضا من ان مفاد الاية جواز ان التعذيب ملازم لبعث الرسول ولو لم يبلغ والغاية اعني البعث حاصلة لعدم خلو زمان عن البعثة كما هو مذهب الفرقة الناجية وحيث ان المناط في العذاب والعقاب انما هو بمخالفة حكم العقل غاية ما في الباب انه جعلها غاية يكون هذه الغاية حاصلة دائما وهي مجرد حصول بعث الرسول ولو لم يبلغ وفيه اولا انه ايضا كما ترى انه خلاف الظاهر ان الضرورة قائمة بخلافه فلان الغرض الاصلي والمقصود الاولي في بعث الرسل ليس الا بتبليغ الاحكام وبيان المنافع ومضار الانام ومع ذلك كيف يمكن الالتزام بان الغاية هو مجرد بعث الرسول خاليا عن التبليغ وثانيا انه يستلزم لعدم ثبوت المفهوم للغاية في المقام ضرورة انه لا يحصل العذاب في غير المستقلات العقلية بعد بعث الرسول بدون التبليغ وبالجملة ان مفاد الاية بعد ثبوت المفهوم انه تعالى لا يعذب بعد البعث ولو لم يحصل التبليغ والضرورة قاضية بانه لا يعقل تعذيبه تعالى في غير

المستقلات

المستقلات بدون التبليغ وحصول البعث الا ان يقال لعدم ثبوت المفهوم للغاية وهو باطل كما برهن في مقامه ومنها ما في الفصول ايضا بعد الغض عن الجواب السابق من ان مفاد الاية انا لا نعذب الا بعد بعث الرسول متعبدا بالتبليغ للاحكام على الوجه المتعارف لا لازم بيانه وتبليغه لها الى كل واحد واحد من الانام تفصيلا وظاهر انا علمنا بوصول كثير من الاحكام تفصيلا ووصول الباقي اجمالا لما يستفاد مما دل على انه ما من مورد الا وله حكم مخزون عند اهله ولا نعلم تفصيل هذا المعلوم بالاجمال الا بالرجوع الى ما يبلغه العقل تفصيلا وبالجملة فمن الجائز ان يكون المراد بعثه ما للبيان في الجملة ولا نعلم تفصيل هذا المعلوم بالاجمال الا البيان التفصيلي من العقل فلا بد من الرجوع اليه والظاهر ان مراده * تنزيل المقام منزلة الشبهة المحصورة الذي مثل به في باب دليل الانسداد توضيحا لما اخذ فيه من العلم الاجمالي بالاحكام وفيه ايضا ما لا يخفى فانه مع انه خلاف الظاهر ايضا ان العلم الاجمالي بثبوت حكم في كل واقعة يكون هذا الحكم مخزونا عند اهله لا يعين كون هذا الحكم المخزون هو المطابق * للحسن والقبح العقلي لاحتمال كون هذا الحكم المخزون هو الاباحة بالنسبة الى الموارد التي فيها اجمالا بالحكم لان مقتضى الاخبار ليس الا مجرد العلم الاجمالي بثبوت حكم في كل واقعة واما كون هذا الحكم من اي نوع من الاحكام فلا معين له في البين وكونه هو ما حكم به العقل لعله هو الاحتياط او التخيير ومثل الطهارة ليس له دخل في المقام لان متعلق العلم الاجمالي فيه انما هو نفي الحرمة والوجوب * متعلقه انما هو حيثية الحكم كما هو مقتضى الاخبار ولا معنى في تطبيقه على ما حكم به العقل من الحسن والقبح فتامل جيدا ومنها ما اجاب به الفاضل او المحل من ان مفاد الاية نفي فعلية العذاب قبل البعث لا الاستحقاق ونفي الاول لا يستلزم نفي الثاني والمعتزلة تحت الوجوب والحرمة استحقاق العذاب لا فعليته ونفي الاية من انه تعالى لا يعاقب قبل البعث وان حصل الاستحقاق الا بعد تعاضد العقل بالنقل لطفا منه تعالى على عباده ويؤيد هذا الجواب كون الاية في مقام نفي الفعلية لا الاستحقاق ما ذكره الحاجبي

حيث استدل على رد الجبائية القائلين بالحسن والقبح العقلي في الاية المزبورة من استلزام مذهبهم خلافه بناء على اخذ محتملها جارية فان العبارة المزبورة على ما ذكره شراح المختصر تحتمل الوجهين احدهما ان يكون مراده من مذهب الجبائية عدم تجويزهم العفو الا وح يدل الاية على بطلان مذهبهم لانه ينفي فيها فعلية العذاب لا الاستحقاق ولا يتم هذا الا بالعفو من الله تعالى وهذا الوجه كما ترى يؤيد الجواب المزبور من ح وثانيهما ان يكون مراده من مذهبهم هو قولهم بالحسن والقبح العقلي وعلى هذا الوجه لا يتم الاية ردا عليهم الا بحملها على نفي الاستحقاق كيف لو حمل على نفي الفعلية فهو يثبت لمذهب الجبائية اعني ثبوت الحسن والقبح العقلي وعلى هذا الوجه لا تاييد في كلامه للجواب المزبور والحاصل ان ما ذكره الحاجبي من قوله لاستلزام مذهبهم خلافه يؤيد لما ذكره ح من الجواب المزبور اعني الوجه الاول لا الثاني وانه لو كان مراده من مذهبهم عدم تجويزهم العفو فلا بد من حمل الاية على نفي الفعلية لا الاستحقاق والا فلو حمل الاية على مذهبهم هذا وصدور هذا الوجه من الحاجبي المنكر للحسن والقبح العقليين الاتي من باب الالزام على الجبائية والا فهو لا يسلم الاستحقاق بمذاق الحاجبي وكيف كان فقد اجيب عن هذا الجواب اما اولا فبمنع كون الاية لنفي الفعلية بل المتبادر منه نفي الاستحقاق وقد فسر بهذا في الكشاف حيث قال ان عدم عذابهم بمقتضى حكمته البالغة ويشهد بذلك ما هو نظير الاية في السياق مثل قوله تعالى وما كنا ظالمين وقوله تعالى وما كنا لاعبين حيث ان الظلم واللعب كان قبيحا عنه تعالى لا انه جائز له تعالى اتيانهما لكنه لم يات بهما فضلا فعدم اتيانهما انما هو * بمقتضى حكمته البالغة وفيه كما في البدائع منع كون مفاد الاية ما ذكر بل معناها انا لا نعذب وان جاز وسوق هذا التركيب لنفي في بعض المواضع لا يدل على انه موضوع له واما ثانيا فبان حمل الاية على ما ذكر يستلزم لعدة محاذير عظيمة احدها استلزام كون تكليفه تعالى سهوا وعبثا لانه اذا نص على عدم التعذيب فما الداعي الى التكليف بل هو لغو

وثانيها

وثانيها انه خلاف اللطف بمعنى الخاص اي يوجب لنقض الغرض لان الغرض هو الترغيب الى الطاعة والتبعد عن المعصية واخباره تعالى بعدم العقاب على فعل الحرام او ترك الواجب يوجب لاجتراء الناس على المعصية وهو ما ذكرنا من اللازم مضافا الى انه خلاف اللطف بمعنى العام اعني الشفقة والرحمة منه على عباده تعالى وهو الذي استدلوا به في باب وجوب تكليف العباد على الله تعالى من انه لطف واللطف واجب على الله تعالى لانه اذا كان التكليف منه تعالى لطفا فيكون ما يوجب تركه خلاف اللطف وثالثها انه سبحانه قال في محكم كتابه افامنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومع ذلك كيف يأمن عباده بالاخبار بنفي التعذيب عن مكره اعني عذابه هذا وكل هذه الوجوه المزبورة قرينة صارفة للاخبار المزبورة عما هو عليه من نفي الفعلية الى نفي الاستحقاق والا لزم كون الاية في مقام الاخبار بالعفو الحتم والاخبار بالعفو الحتم مستلزم للمحاذير الاربعة المزبورة ولا يخفى ان الوجوه المزبورة قرينة لصرف الاخبار عما هو عليه لا المخبر به ضرورة انه يلزم في صورة الحمل على نفي الاستحقاق في نفي المخبر به خلاف ظاهر فهي قرينة صارفة بالنسبة الى الاخبار لا المخبر به هذا وفيه عن هذا الوجه نقضا وحلا اما النقض فنقول انا نرى كثيرا في الشرعيات ما هو من المحرمات وقد اخبر الله تعالى بالعفو عنه في تلك المواضع فلو الجواب في المقام فالمحاذير الاربعة المزبورة تاتي فيها ايضا فما هو الجواب فيها هو الجواب في المقام والموارد المنقوضة بها امور كثيرة منها الصغائر وقد اخبر الله تعالى بالعفو عنها في حق من اجتنب عن الكبائر كما في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ومنها الكبائر حيث اخبر الله بالعفو عنها في حق من اتى بالحسنة ليجعلوا مثل الاشتراك في المسيب ولنصرة المظلوم وزيارة الحسين ع الى غير ذلك قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومنها الذنب حتى من تاب عنها كما في قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون

الثلثة

من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما ومنها الظهار وقد اخبر تعالى بحرمته والعفو عنه في قوله الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو غفور حيث استفيد الاول من قوله تعالى منكرا من القول وزورا والثاني من قوله لعفو غفور ودعوى ان المراد اثبات صفة العفو له ولا دخل له بالظهار مدفوعة بانه تخصيص للمورد ومنها المعاصي في بعض الايام المتبركة كالغدير ونحوه حيث ورد في الاخبار بانها لم تكتب ومنها نية السوء حيث انها من المعاصي وقد ورد بالعفو عنها في الاخبار كما في قوله ع نية السوء لا تكتب وفي الآية كما في قوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ومنها الربا فانه حرام في محكم الكتاب وقد ورد بالعفو عنه كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله واما الثاني اعني الجواب الحق كما حكي عن الانصاري قده من ان الاخبار بالعفو المستفاد من الآية لا يتحقق في حق العوام لقصورهم عن فهم معنى الآية فلزوم الاغراء بالنسبة اليهم في عدم اطلاعهم من الاخبار المزبورة لقصورهم عن فهم معناها حتى يطلعوا واما العلماء فهم يرتدعون لعلمهم بان المعاصي ممقوتات لله تعالى ومع ذلك كيف يرتكبونها ولو ادى خبر العفو الا من هو خبيث الطينة وشقي السريرة ومن هو شأنه ذلك يرتكب المعاصي ان اخبر العفو ام لا وبهذا قد رفع قده الاشكال المزبور فيما ورد في بعض الاخبار من العفو ثلثة ايام في زمان فقد الامام ع اربعة ايام الغدير وزمان قتل فيه الحارث الكبير حيث قال ان الاخبار المذكورة في حق غير رواتها لم تكن قطعية لانها اخبار آحاد ومع الخبر الواحد الظني كيف يحصل الامن من ارتكاب ما هو معصية قطعا فلم تكن الاخبار المزبورة من الموهمات حتى توجب الاغراء بالقبائح واما في حق رواتها مثل محمد بن مسلم وزرارة وابان وامثالهم فهم اعلى مرتبة من ارتكاب المعاصي ولو في الايام المزبورة ونظير هذا ما عن الشيخ قده في باب التقليد في اصول الدين

من انه

من انه بعد ما حكم بالصحة والكفاية فيما يطابق اعتقاد المقلد للواقع وانه غير مؤاخذ في التقليد ويعفو عنه حتى يعترض عاقل لنفسه بان ذلك لا يجوز لادائه الى الاغراء بالا يؤمن ان يكون جاهلا يعتقد انه يؤدي الى التقاعد عن تحصيل المسائل واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه اذا كان يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الوصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسيرة احوالهم وان العلماء لم يقطعوا لهم بالاثم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه عن باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى هذا ولا ريب في ان كلا من الجوابين محل مناقشة اما الاول فلان ما ذكر من الموارد المنقوضة يبحث عنها تارة بلحاظ المجموع واخرى عن كل واحد اما الاول فان نقول ان ارتكاب المعاصي بعد استقلال العقل باستحقاق العقاب عليها لا يجوز الا بعد تحقق مؤمن عنه وهو لا يحصل الا بالاخبار القطعية او ما يوجب طمأنينة النفس بكذب العقاب عنه لا يميل العاقل الى خلاف عقله والموارد المنقوضة بين ما يكون سنده قطعيا مثل ما ثبت من الآيات لكن في دلالته الف كلام غايته اثبات مغفرته باضافة الحقيقية وهو لا يوجب الظن فضلا عن القطع وبين ما يكون سنده ظنيا فلا يحصل معه الامان فكيف يمكن تحصيل الامان من العقاب الذي استقل به العقل والنقل لان اقل ما يمكن حمل الآية والاخبار المزبورة عليه هو العفو عن العقاب في يوم الجزاء واما سائر العقوبات من الخذلان وامثالها مما يحصل في الدنيا وطول الموقف وسكرات الموت واهوال القبر مما يحصل في غيره فلا يدل على العفو عنها وهي كفت رادعا عن ارتكاب المعاصي فلا يحصل الاغراء بالقبائح لانه يحصل لو تحقق الاخبار بالعفو عن جميع المعاصي وعن كل عقوبة وهو محل المنع كما عرفت هذا واما الثاني فان نقول ان الاول والثاني اي الخبر والاخبار بالعفو عن الصغائر والكبائر انه يوجب نقضا لو كان الدال عليها ايضا قطعيا يدل على الاخبار

بالعفو عن جميع العقوبات وعن كل معصية والاخبار المزبورة ليست بهذه المثابة لان غاية ما يستفاد منها هو العموم المستند الى اصالة الحقيقة بالتقريب السابق واما التوبة فلانها عبارة عن التأسف والندامة والبناء على عدم العود الى المعصية وهذا كيف يجامع مع البناء على المعصية والحاصل ان الاخبار بالعفو لم يتوجه الا الى التائب والبانئ على المعصية ومخالفة المولى كيف يمكن في حقه البناء على عدم المخالفة كما هو مأخوذ في حاق معنى التوبة حتى يندرج في موضوع التائب فيتوجه اليه الاخبار بالعفو حتى يوجب اغراءه واما الثالث اي الظهار فاولا نمنع حرمته لانه لا حرمة مستفادة من قوله تعالى منكرا من القول وزورا اولا وثانيا ترتب الكفارة عليه كاشف عن حرمته لانا نقول اولا انه لا يكشف عن حرمة الشيء حيث ان افطار الشيخ والشيخة لم يكن حراما مع ترتب الكفارة عليها وكذا في العطاش ومثله كفارة الصيد في باب الحج الى غير ذلك واما الاول فلان الظهار لم يكن من مقولة الاخبار بل الانشاء فالكذب والزور انما هو في الخبر لا المخبر به حتى يكون حراما والكذب المخبر به ليس من المحرمات وثانيا بعد التسليم نمنع وصول الاخبار بالعفو عنه وقوله تعالى ان الله لعفو غفور لا يدل عليه لان المراد ان له تعالى صفة العفو والغفران ولا يلزم تخصيص المورد لان شأنية العفو كما في غيره مما ثبت حرمته وثالثا ان غاية ما يستفاد من الآية هو العفو في من اتى به قبل وصول حرمته اليه والاخبار بهذا النحو من العفو لا يوجب الاغراء واما الخامس اعني نية السوء فاولا نمنع حرمتها لان ما يتوهم ان يكون منشأ لحرمتها اما كونها من باب التجري والتجري يوجب العقاب او كونها مقدمة للحرام ومقدمة الحرام حرام وثبوت الحرمة فيهما محل المنع كما قرر في محله وثانيا بعد تسليم ان العزم على المعصية ليس مما يتحقق بنفسه بل انما يتحقق بعد ان يكون هو العازم على اتيان المعصية وحينئذ يكون العقاب الموجود على نفس المعصية كافيا في الردع عن نية المعصية وان كان الرادع عن العزم على المعصية موجودا وهو العقاب الموجود على نفس المعصية ومما ذكرنا

يظهر الجواب عن الرابع والسادس فلا نعيد ويمكن الجواب عن الجميع بجواب آخر عام اولا وهو ان الاتيان بالمعصية كما في الكبائر مثلا تارة يأتي بها من جهة التشهي وتبعية الهوى ولو لم تكن اخبار بان اتيان الطاعات ماحية لها كما هو الغالب في افراد الناس واخرى من جهة الاخبار بالعفو عنها اذا اتى ببعض الطاعات يوجب محوها والاغراء انما يلزم من الاخبار بالعفو بالنسبة الى الفرقة الثانية دون الاولى وشمول الاخبار بالعفو للفرقة الثانية لا يتم الا من باب الاطلاق وهو ضعيف واما انه ظني فلا يحصل معه الامن فهو في محل المنع واما الثاني اي ما نسب الى شيخنا الانصاري من الجواب ففيه ان ما ذكره اعتراف بان الاخبار بالعفو لا يجوز في حق العوام ويكون اغراء بالنسبة اليهم وهذا ليس الا تجرا عن حل الاشكال الوارد في الاخبار بالعفو من لزوم الاغراء لا انه حل له وبالجملة ان الكلام في المقام ليس الا في جواز الاخبار بالعفو وعدمه لاجل لزوم الاغراء بالقبائح وما ذكره لم يرفع هذا الاشكال ثم ان ما ذكره من ان الموارد المذكورة مخصوصة في حق العلماء دون العوام فيه انه لو جعل الامر فيها بالعكس لكان اولى ضرورة ان الاول لا يفهم من الآيات والاخبار الواردة الا ما هو يجب لفظها بنفسه او بتفسير الغير له يحتمل فيها تقييد الا الاخبار بالعفو بخلاف العلماء فانهم من جهة ركوز القواعد العلمية في اذهانهم لا يفهمون منها العفو بحيث يستفاد منه الاخبار بالعفو المستلزم للاغراء بمنع عدم ثبوت العموم في طرف العقاب والمعصية وهو في محل المنع ايضا فانه لا يحصل منه الامان على تقدير تحققه لان مجرد الظن لا يوجب المنع ثم ان ما ذكره في توجيه الخبر الوارد في يوم الغدير ونحوه من ظنيته بالنسبة الى غير الرواة فلا يحصل لهم الامان فيرد عليه اولا ان خبر مثل زرارة او محمد بن مسلم في هذا الباب اذا جاء بالنسبة الى اهله وهو لا يفيد القطع بالنسبة اليهم فلا يحصل لهم الامان وهل يعتقد الجزم المذكور منه بالنسبة اليهم الا القطع حاشا ومع هذا كيف لا يحصل لهم الامان فيحصل

بين جميع ما ذكرنا ان الاخبار بالعفو مما لا يجوز ولا شك في لزوم الاغراء باق بحاله
ويؤكد الاشكال ويشيده ما مر اجماله سابقاً وتفصيله انه حكي عن العلامة والفاضل
المقداد في شرحهما وغيرهما في باب اللطف ان التكليف وبيان الوعد والوعيد
لطف منه تعالى بالنسبة الى عباده وهو واجب عليه تعالى حتى انهم اجابوا عمن يتوهم
ان العلم بحسن الشيء وقبحه من قبل العقل كاف في الردع فلا حاجة الى التكليف
وبيان الوعد والوعيد بان مجرد العلم بهما ما لم يؤيد بالدليل النقلي غير كاف فلا اثر
الا في ان لو خليا ونفسه بالطبع لهواه وما تشتهيه لا يرتدع بل يحتاج الى ما اكد من الشرع
وهذا كما ترى بيان كون الوعد والوعيد لطفاً منه تعالى وواجباً عليه فكيف يقال وكيف
يجوز الاخبار بالعفو في حق من يتخلص من جميع ما يحسب لعدم حمل الآية على نفي فعلية
العذاب بعد الاستحقاق لانه اخبار بالعفو وهو مستلزم للاغراء بالقبائح ولو
سلم واغمض عن ما في الاشكال المزبور فنقول ان هنا آيات اخرى تدل على نفي
الاستحقاق ايضاً صريحاً وهي ما تدل التزاماً وهي كافية في نفي الملازمة احدها ما مر
سابقاً وهو قوله تعالى رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة وقد
تمسك به السيد الكاظمي في المحصول وثانيها قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا
يبين لكم على فترة من الرسل ان تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير
وثالثها قوله تعالى في غير واحد من المواضع حاكياً عن خزنة الجحيم الم يأتكم نذير فمعلوم
ان المناط في العقاب انما هو بيان النذير لا مجرد حكم العقل وغير ذلك من دلالة
الآيات المزبورة وكذلك انه وما كنا معذبين على بطلان الملازمة ظنية فلا تقاوم
ما قام من الدليل القطعي على اثباتها فلا بد من التأويل فيها مدفوعة بما مر سابقاً
من ان هذه مصادرة بالنسبة الى منكري الملازمة وتم الدليل القطعي على
اثباتها عنده نعم هو جواب اقناعي لمن قال بثبوت الملازمة وتم الدليل المزبور
عنده ومر هنا سابقاً ان الادلة القطعية التي اقيمت على اثبات الملازمة
غير خالية عن المناقشة ومع هذا كيف يمكن القول بان الآيات المزبورة
لا تقاومها

لا تقاومها فلا بد من التأويل فيها فملخص ان الاجوبة المذكورة عن آية وما كنا
وكذا الآيات المرقومة آنفاً غير خالية عن المناقشة فالتحقيق في الجواب عنها
ان نقول بعد ان مر سابقاً ان الادلة العقلية للملازمة غير وافية باثباتها
وانما الوافي هو الادلة الشرعية ومفادها ثبوت الملازمة الجعلية الظاهرية
ان هذه الادلة اي الآيات والاخبار الدالة على ثبوت الملازمة حاكمة
على الآيات النافية لها لان الدليل المثبت للتكليف في قبال ادلة البراءة فكما
ان الاول حاكم على الثاني حيث انه رافع لموضوعه فكذا قوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وما هو بسياقه رافع لموضوع قوله
تعالى وما كنا معذبين ضرورة ان مفاد الاول ثبوت الملازمة الجعلية الشرعية فهو حاكم
على الثاني للملازمة قبل البعث هذا تمام الكلام في الآيات واما الاخبار التي استدل
المنكرون فهي طوائف ثلث منها ما هو بمفاد الآيات فالجواب عنه هو الجواب عن الآيات
ومنها ما استدل به في باب البراءة لنفي التكليف مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق وما هو بسياقه
والجواب عنه ايضاً قد ظهر مما مر ضرورة ان الدليل النقلي المثبت للملازمة حاكم عليه ومنها
قوله عليه السلام لو ان رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف
ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ما كان له على الله حق في ثوابه ولا يخفى
ان الحكومة السابقة لا ترتفع لها في المقام ضرورة ان هذا الخبر بالنسبة الى ما دل على
ثبوت الملازمة من الادلة النقلية نظير ادلة الشروط والاجزاء بالنسبة الى الاطلاقات
الواردة في باب العبادات والمعاملات فكما انها مقدمة عليها لانها مقيدات بالنسبة
اليها فكذا الخبر المزبور بالنسبة اليها فهو حاكم عليها لا العكس هذا وقد اجيب عنه بوجوه
غير مرضية منها انه مختص بكل شيء لم يدرك العقل التكليف فيه وفيه انه تخصيص بالمورد
ضرورة ان التصدق بجميع المال من المستقلات العقلية ومنها ان المراد هو الصدقة
الواجبة كالزكوة وامثالها وهي من الواجبات التعبدية الشرعية لا المستقلات العقلية
وفيه ان هذا مخالف لصريح الرواية ضرورة ان صريحه هو التصدق بجميع المال ولم

ولم يكن في الصدقات الشرعية ما يكون بجميع المال اللهم الا من باب النذر وهو مع كونه نادراً
بعيد ومنها ما نسب الى السيد الكاظمي قده في شرح الوافية من انه من قبيل الكذب في المصلحة
حتى لا يتوجه الناس الى ائمة الجور ولا يتركوا ائمة العدل والا فلا يعقل ان لا يثاب مثل
هذا الرجل وهذا ايضاً كما ترى ضرورة ان المستفاد من هذا الخبر وما هو بسياقه من الاخبار
ان دلالة ولي الله من حيث هو له مدخلية في ترتب الثواب والجواب المرضي عنه الخ
يبين وجوه منها ما هو مبني على بيان امر وهو ان شروط التكليف ضروب حسنة منها
ما هو شرط للمطلوب مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة والايمان بالنسبة الى عتق الرقبة
وامثالهما وفي هذا القسم لو شك في شرطيته فالمرجع اطلاق دليل المشروط وبمثل
هذا القسم انه لو صح التمسك باطلاق المطلوب لنفيه عند الشك في شرطيته فهو من شروط
المطلوب ومنها ما هو شرط للطلب لا المطلوب وهو تارة من قبل العقل كالقدرة والاختيار
فانهما ليسا من شروط المطلوب فانه لو غفل لو اضطر الى الغسل غيره في حال عجزه نزول
نجاسة ويكون ظاهر الكل طلب الغسل لا يتوجه اليه الا بعد قدرته او كونه مختاراً واخرى
من قبل الشرع كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فان وجوب الحج وطلبه مؤكد بشروط
بالاستطاعة لا نفس المطلوب اي الحج وفي هذا القسم لو شك في شرطيته
من قبل الشارع فالمرجع اطلاق الطلب اي ما يستفاد من هيئة الامر لا مادته فلو كان
اطلاق المادة انما ينفع في شروط المطلوب لا الطلب وان كان من قبل العقل
فالمرجع ليس الا الاصول لا الاطلاق لانا لا نعني بهذا القيد الا ما يكون
الطلب عند العقل قاصراً عن التوجه الى المكلف في حال عدمه ومع هذا كيف يمكن
استفادة حاله من اطلاق الطلب ومنها ما هو شرط للامتثال مثل نية التقرب
في العمل بالعلم الاجمالي كما هو مذهب الحلي وعنوان هذا مرجوح في باب العلم الاجمالي
فراجع ومثل قصد الوجه على مذهب المتكلمين ومثل قصد القربة في العبادات كما
هو مذهب الكل فان هذه شروط للامتثال لا الطلب والمطلوب ووجهه واضح
شرط للقبول وبيان حال هذا القسم سيأتي في الجزء الثالث ومنها ما هو شرط لكمال
وامر هذا القسم واضح ولا تعلق له بمقامنا هذا اذا عرفت هذا فليعلم ان الاخبار الواردة هو ان الخبر

سواء من قبل الشرع او العقل لا اثابة عليه الا بعد اتيانه بقصد الامتثال لان مجرد الجار
الواجب من حيث هو ليس مما يوجب الثواب غاية ما في الباب انه لا يعاقب واما الثواب
فلا الا من ادى دينه لا بقصد امتثال الامر بالاداء بل للخوف او حفظ نفسه من الافتضاح
عند الناس لم يوجد ما لا يثاب عليه وهذا بخلاف العقاب فان ترتبه على اتيان الحرام او عدمه في
مقام تركه لا يدور مدار كون اتيانه بقصد التجري او تركه بقصد الامتثال ضرورة ان من زنى
مستحلاً لا تجرياً فهو يعاقب كما ان من ترك الزنا لا بقصد الامتثال لا يعاقب فبين الثواب
والعقاب فرق وترتب الاول منوط باتيان الواجب وكون اتيانه بقصد الامتثال
بخلاف الثاني فان ايجاد الحرام من حيث هو موجب للعقاب فلا مدخلية لقصد الامتثال
في ترتب الثواب بنافي تعلق الوجوب بانه بالنسبة الى فاعله الثواب حيث جعل المناط في ترتب
الثواب فيه نفي اتيان الواجب من غير مدخلية شيء آخر لانا نقول المقصود انه مناط في ترتبه
في الجملة لعدم قصد الامتثال به وبعبارة اخرى ان الواجب له شأنية ان يستحق فاعله الثواب
وفعلية لا يستحق الا بعد ضم قصد الامتثال اذا عرفت هذا كله فنقول انه لا غرو في القول بان
دلالة ولي الله مما له مدخلية في ترتب الثواب كما ان لقصد الامتثال مدخلية في ترتبه وهذا
بخلاف العقاب فان الاتي بالحرام يعاقب ولو لم يكن بدلالة ولي الله وهذا هو السر في التخصيص
التخصيص في الرواية حيث جعل المناط في خصوص عدم ترتب الثواب عدم الدلالة من قبله
دون ترتب العقاب فحاصل معنى الرواية ان من شروط ترتب الثواب دلالة ولي الله كما ان
من شروطه قصد الامتثال وهذا بخلاف ترتب العقاب وكون ترتب الثواب دائراً مدار
دلالة ولي الله لا ينفي اصل الحكم وثبوته في حق المكلف اذا علم من قبل العقل لا بدلالة ولي
الله ضرورة ان دلالة ولي الله من شروط الامتثال التي لها مدخلية في ترتب الثواب لا اصل
ثبوت الحكم كما ان قصد الامتثال في اداء الدين شرط في ترتب الثواب لا اصل ثبوت
اصل وجوب ادائه وحينئذ من علم وجوب شيء من قبل العقل لا بدلالة ولي الله تنجز في حقه ويجب عليه
اتيانه لكن ترتب الثواب عليه منوط بكونه بدلالة ولي الله لا يقال ان محل النزاع في هذا
الباب كما مر سابقاً انما هو مجرد كون حكم العقل مناطاً للثواب والعقاب من دون ان
يتوقف وصوله من الشرع ومدخلية دلالة ولي الله في ترتب الثواب في هذا غير ما هو المحرر في محل النزاع

لانا نقول ان هذا مسلم في طرف العقاب واما في طرف الثواب فيكون الحكم العقلي مناطا فيه لكن في الجملة
بعد انضمام كونه بدلالة ولي الله وبعبارة اخرى ان له شانية ذلك واما فعليته فلا يتحقق الا بدلالة
ولي الله كما ان من شروطه ترتبه قصد الامتثال وبالجملة ان دلالة ولي الله في الواجب العقلي
مثل قصد الامتثال في الواجب الشرعي كما في اداء الدين مثلا فكما ان شرط الثواب
على اداء الدين اتيانه بقصد الامتثال وهو لا ينافي ثبوت اصل وجوب اداء الدين وكونه
منجزا في حق المكلف بحيث لو اتى به بدون قصد الامتثال كان اتيا بالمأمور به ولا يعاقب
عليه ولو تركه لكان معاقبا عليه فكذلك الواجب العقلي حيث انه منجز في حق المكلف ويجب
عليه اتيانه ولو تركه لكان معاقبا غاية ما هناك بمقتضى الرواية ان الثواب عليه لا يترتب
الا بعد كونه بدلالة ولي الله وهو لا ينافي ثبوت اصل الحكم في حق المكلف ووجوبه عليه ولو لم يكن
بدلالة ولي الله هذا بحسب ما عندنا في معنى الرواية بحيث لا ينافي القول بثبوت الملازمة وان
شئت تلخيصه فقل ان بيانه مبني على امور ثلثة وهي بمنزلة الثبوت احدها ان من شروطها هو
شرط الامتثال وعرفت امثلته وثانيها ان الاتيان بالواجب من حيث هو لا يوجب ترتب
الثواب بل ترتب الثواب عليه موقوف باتيانه بشرائط امتثاله وثالثها ان مجرد ما يثبت بحكم
العقل بحسن الشيء او قبحه انما هو وجوبه او حرمته واما شرائط امتثاله وبعبارة اخرى ما له مدخلية
في جهة تعبده وبعبارة ثالثة ما يكون مناطا في فعلية الثواب لا يعلم الا من قبل الشرع واستفادة
من الرواية المزبورة ان من شروط امتثال التكليف وترتب الثواب عليه فعلا انما هو كونه بدلالة
ولي الله وهو لا ينافي ثبوت اصل الحكم وتنجزه في حق المكلف من قبل العقل ولو لم يكن بدلالة حجة
ومنها دلالة ولي الله شرط القبول الاعمالي لا صحتها نظير ما ورد من ان من كان جاره جائعا
وقدر على اشباعه ولم يشبعه لا يقبل الله تعالى صلواته ضرورة ان جوع الجار لا يوجب فساد
الصلوة وانما يوجب عدم قبولها ومنها ان دلالة ولي الله كناية عن ولايته بمعنى انه استعمل في معناه
الحقيقي والمقصود هو الانتقال الى اللازم اعني الولاية وان لم يكن لمعناه الحقيقي دلالة
تحقق اصلا نظير جبان الكلب فانه وان استعمل في معناه الحقيقي والمقصود هو الانتقال
الى الجود لكنه قد يستعمل في حق من لم يكن له كلب اصلا ويشهد بذلك انه لو كان رجل

من العامي

من العامي قد اخذ جميع احكامه من الائمة لا من حيث ثبوت الولاية لهم بل من حيث كونهم
من المجتهدين كما هو مذهبهم لا اثاب هذا الرجل باعماله هذه فعلم ان المناط هو الولاية لا
الدلالة وبالجملة ان النسبة بينهما عموم من وجه وليس المناط في ترتب الثواب اجتماعهما
بل الولاية فقط ويشهد له ما ذكرنا من ان الدلالة كناية عن الولاية انه لو القي على معناه
نقول ان الاحكام العقلية على قسمين ما يكون مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح وهو الذي
يكون محل النزاع في هذا المقام وما لا يكون مبنيا عليها كمسئلة مقدمة الواجب ومسئلة الضد
واجتماع الامر والنهي وامثالها مما لا ينكر الخصم حجية حكم العقل فيها الا القليل من الاخباريين
كما سيأتي ونحن نقول ان الخصم اما ان يعمم الرواية لجميع الاحكام العقلية ولازمه ان ينكر حجية
العقل بالنسبة الى القسم الثاني وهو لا يعترف به واما ان يخصصها بالقسم الاول وفيه مضافا الى
ان هذا ليس باولى من العكس ان المقام غير قابل للتخصيص ضرورة ان دلالة ولي الله اذا
بلغ هذا المبلغ اعني بحيث لا ينتفع بدونها صوم جميع الايام وقيام جميع الليالي وحج جميع الدهر
وصدقة جميع المال فبعد ذلك اي شيء يبقى لان ينتفع بدون دلالته حتى يخصص الرواية
به فعلم ان الدلالة ليست باقية بحالها والا لزم المحذور المذكور حتى انه ان عمم فيلزم عدم
حجية العقل في القسم الثاني وهو خلاف الاتفاق وان خصص لغيره فلا يجوز لانه غير قابل
للتخصيص فلابد من جعلها كناية عن الولاية هذا كله في الادلة الشرعية للقول بالانكار
واما الادلة العقلية لمنكر الملازمة فوجوه اولها دليل اللطف واول من تمسك به
التوني ره في متن الوافية وهذا الدليل على ما يستفاد من كلماتهم في مقام الاستدلال
مشتمل على مقدمات ثلث الاولى ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان اللطف واجب
على الله تعالى الثانية ان التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى ايجاد الخطاب فيه في ظاهر الشريعة
لطف الثالثة ان العقاب بدون اللطف قبيح ومقتضى المقدمات المزبورة عدم ترتب
العقاب على ما لم يرد به خطاب في ظاهر الشرع وان استقل به العقل لعدم تحقق اللطف
فيه هذا وقد اجاب المجيبون عن هذا الدليل بما في حق جمع من منع المقدمة الاولى وهم الذين من
منع وجوب اللطف على الله اعني سلم وجوب اللطف في الجملة لا كلية وبمنع الاستدلال

هو الاخير والاول يعزى الى المحقق الاول لكنه في غير محله لانه بعد المراجعة اليه والتوضيح كلامه نعلم
انه ليس غرضه بيان اثبات اللطف عليه او عدمه وانما مقصوده منع ما توزع القوم على
قاعدة اللطف في علم الكلام والاصول والفقه وان كان هذا ايضا لطيف ثمرة النفع
لكنه ليس من المنافيات في المسئلة والثاني هو المعروف وسلك المشهور في مقام الجواب
عن هذا الدليل كما تعلم بادنى تتبع سيما الكتب المعروفة في زماننا هذا وبهم يمنع المقدمة
الثانية وهو شيخنا الانصاري قده حيث انه بعد ان اورد على جواب المشهور بان دليل وجوب
اللطف كما سيأتي عقلي وهو غير قابل للتخصيص قال فالاولى في مقام الجواب منع
كون التكليف فيما يستقل به العقل لطفا لان العبد في المستقلات العقلية قبل التكليف
الخطابي في ظاهر الشريعة قد اتم الحجة عليه ببيان العقل فلا يحتاج الى التكليف ورفعه
من منعها لكن لجعلها محل المنع محض ولا يبعد ان يرجع الجواب المشهور اليه حتى يكون اللطف لطفا هذا واما المقدمة الثالثة وان لم نر
وسيأتي بيانه بعد هذا وتنقيح الكلام في المقدمات المزبورة واجوبتها احوجنا الى بيان
قاعدة اللطف بتفصيلها تارة في معناه واخرى في برهان وجوبه وثالثة فيما يتفرع
عليه من مسائل الكلام والاصول والفقه اما الاول فاعلم ان للطف معان ثلث
عام وخاص واخص والاول هو المتبادر في العرف اي الشفقة والرحمة اذ قال
اليه هو اللطيف الخبير واستعماله في الايات والمحاورات فوق الكثرة واما
الثاني هو الارشاد اي تطلق ارادة الطريق الى الارشاد المصطلح المسبوق سابقا
وبعبارة اخرى تحميل العبد على المصالح وتبعيدهم عن المفاسد والمضار ومورد كلامهم
هذا في مقام الاستدلال على وجوب التكليف وارسال الرسل عليهم حيث قالوا
ان هذا اللطف واللطف واجب عليه تعالى واما الثالث فهو على ما في متن كتاب العلامة
الموسوم بالباب الحادي عشر واشتهر عليه اصطلاح المتكلمين عبارة عما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا دخل له في التمكين ولا يبلغ الالجاء ويستفاد
من هذا التعريف كما ترى ان اللطف بمعنى المصطلح لا يتحقق الا بعد امور ثلث

قيود

قيود ثلث احدها ان يتحقق قبل ما يحصل به اللطف ما يكون طاعة ومعصية حتى يكون اللطف المذكور
مقربا الى الاول ومبعدا عن الاخر والا فهو ليس باللطف اصطلاحا ومن هذا العلم ان التكليف في
غير المستقلات اي ما لا يعلم الا من قبل الشارع ليس باللطف اصطلاحا لان المقرب اليه
الطاعة والمعصية فيها قبل التكليف ليس بموجود وثانيها ان لا يكون هذا مما له مدخلية في تمكين
المكلف فالمقدمات التي لها مدخلية في تمكين المكلف سواء كانت وجودية او وجوبية
كالقدرة والاستطاعة والعلم وخلق الالات ونحوها مما لا يقع الفعل بدونها ليست الطافا في الفعل
بل هما من شرائط امكانه ومن هذا يعلم ان الذي يوجب علم المكلف بحكم الفعل او نفس الفعل التكليفي
عباده وارسال الرسل حتى يبلغ في غير المستقلات ليس باللطف اصطلاحا وخروج هذا عن التعريف ان
علم من القيد السابق لكن لما كان في استفادته منه غموضا اوضحه ببيان القيد الثاني وتنبيه لعلم
وجه اخصية هذا المعنى من المعنى الثاني ضرورة ان المعنى الثاني يتحقق في التكليف الابتدائي
وارسال الرسل في غير المستقلات لان فيهما بيان المصالح العباد ورضاهم واما هذا المعنى
قد يتحقق بالنسبة اليهما لما عرفت انتفاء من خروجهما عن التعريف بقيد الاول والثاني ومن
هنا يظهر فساد ما يتراءى في كلام غير واحد من الاصوليين من التمثيل للطف بمعنى المصطلح
اي المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بارسال الرسل وتطلق التكليف منه نعم ضرورة
انهما باطلاقهما لا يصلحان مثالا له لان بعث الرسل وتكليفه نعم قد يكون في غير المستقلات
وقد يكون في مستقلاتها وهما على الاول كما عرفت لا يكونان من اللطف بمعنى المصطلح نعم
في مورد القسم الثاني اي المستقلات يكونان من اللطف المصطلح لكن اين هذا من الاطلاق
في التمثيل ولعل منشأ خطائهم ما راوا من بعض المتكلمين في باب وجوب التكليف
عليه تعالى وبعث الرسل اطلاق اللطف عليها ولم يستشعروا ان اللطف بمعنى المصطلح عند
المتكلمين غير اللطف المستعمل في هذا الباب فان اطلاق اللطف في هذا الباب بضرب من
التوسع في الاستعمال والا فلم يستقر عليه اصطلاح احد اطلاق اللطف عليها نعم يطلق بالمعنى
الثاني واين هو من المصطلح عليه عند المتكلمين بقي الكلام في ان خروج المقدمات التي
لها مدخلية في تمكين المكلف عن التعريف هل هو خروج موضوعي بان يدعى عدم كونها من

من مصاديق اللطف والا فبالنسبة الى الحكم انحصر الوجوب عليه تع بكونه متمكنا او يكون خروجا حكما
يعني انها لطيف لكن لا يجب عليه تع كما ترى في كثير من خلقه اليه عاجزا او غير قادر على اتيان الفعل
لكن يبعد الاول ان مقصد المتكلم ليس الا البحث عما يجب عليه تع ولو كانت هذا اللفظ مما يجب
عليه تع فما بالهم تحريجا عن البحث المزبور بازدياد القيد المذكور الا ان يقال انهم بحثوا عنه
في مقام اخر بمناسبة اخرى وثالثها ان لا يبلغ الالجاء لانه لو بلغ حد الالجاء لكان منافيا
للتكليف كالذي من الزنا الى مجلس العلم ومن شرب الخمر الى المصلى هذا كله في بيان تعريف اللطف
واما الثاني اي البرهان على وجوبه فالذي يستدل له وجوه ثلث احدها ما يبتني على قاعدة التحسين
والتقبيح ولذا انكر الاشاعرة وجوب اللطف لانكارهم اصل المبنى ومفاد هذا الوجه هو وجوب اللطف
على الحكيم سواء كان هو المولى تع او غيره وتقريره ان اللطف مما يحصل به الغرض فيكون واجبا والا
لزم نقض الغرض والتالي باطل لقبحه فيمتنع صدوره عن الحكيم والا فليس بحكيم وجه الملازمة ان الامر
لو علم ان المامور لا يطيعه الا باللطف فلو اراد بدونه كان نقضا للغرض ومثلوه بمن اراد حضور شخص
على مائدة وهو يعلم انه لا يحضر بمجرد دعوته الا بارسال الرسول وانفاذ الرقعة او بلطف في المقال
ولم يكن على الداعي في شيء من ذلك غضاضة ليس يجب عليه ذلك لا اتفاق غرضه بدونه والا
فليس بحكيم لقبح نقض الغرض وامتناع صدور القبيح من الحكيم وكذلك سبحانه لما اراد الطاعة من
العبد وترك المعصية فاذا علم عدم اختياره الطاعة وعدم ارتداعه عن المعصية الا بما يقرب الى
الاول ويبعد عن الثاني والمفروض انه لا مشقة ولا غضاضة له تع في ذلك لزمه ذلك
بمقتضى الحكمة ولا ريب ان تكليف العبد في المستقلات العقلية مما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية فيكون واجبا وثانيها وثالثها ما لا يبتني على قاعدة التحسين والتقبيح ولذا يلزم
الاشعري بالاعتراف بل اثباته من باب ما يجب فيه المتنع على استحالة انفكاك العلة عن المعلول
بخلاف الوجه الاول فانه يجب من باب ما يجب على المتنع على القاعدة المزبورة اي التحسين والتقبيح
والفرق بينهما ان مفاد الوجه الثاني بثبوت وجوب اللطف على كل عاقل بخلاف الوجه الثالث

فانه

فانه مفاده ثبوت وجوبه عليه تعالى ليس الا ان مفاد الوجه الثاني عام ومفاد الوجه الاول خاص والوجه الثالث
اخص وكيف كان فتقرير الاول اي الوجه الثاني ان المفروض ان الامر له غرض وداع الى
المامور به ولا ريب ان غرضه وداعيه كما يرى في مسئلة [illegible] ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
علة تامة لصدور الامر فهو بهذا الوجه علة تامة لصدور اللطف فهو علة وله معلولان
صدور الامر وصدور اللطف فلا ريب ان علة صدور الامر ليس الا حصول الغرض وهو بعينه
علة لصدور اللطف لان المفروض انه لا يحصل الا بعد اللطف واذا ثبت العلة فمقتضى برهان
استحالة انفكاك العلة عن المعلول انما هو صدور اللطف الخ واما الوجه الاخر فتقريره ان يقال انه
لا ريب في ان اللطف مما يقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية مما يكون فيه صلاح وخير وقد
برهن في علم الكلام ان صدور الخير والصلاح مما يجب عليه تع اما بناء على انه من لوازم ذاته
لنظام الكل كما هو المسلك في هذا الكتاب واما لانه تع مبدأ الفيوضات وعلة لوجودها وهو منبعها كما هو
مسلك الصوفية وكيف كان صدور الصلاح واجب عليه تع ولا ريب ان اللطف انما فيه صلح
صدوره منه وهذا الوجه كما ترى يعطي وجوب اللطف عليه تع دون غيره وبعد هذه البراهين المتينة
لا ينبغي الارتياب لاحد في وجوب اللطف لكنا قد طلع مسلكنا عن انفاذ مقتضى البراهين الى كثير
جم من الموارد وثلثة من المواضع تراء كونها نقضا لها ولنا هذا كونها موجبا لنقضها فلا بد الرفعها
من سبيل او توجيه في قاعدة اللطف لنفصل فنقول منها الفناء واعطاء الجاه والمال والثروة
الى كثير من السراق الفقراء وغير السراق منهم كالعصاة من الفقراء ضرورة انهم لا ينفعهم
الى السرقة والمعصية الا فقرهم فظاهر انهم لو كانوا من المتمولين لما شربوا الخمر وما الصدقات
والكل فيكون الغنى لهم بتمكينهم مقربا الى الطاعة ومبعدا عن المعصية ومنها ما ورد في الايات
والاخبار من تهديد الكفار من النبي صلعم صيرورة الحجي لهم ذهبا حتى لو تمنوا وطلبوا حسنة
لهم حتى يفعلوا بشراتها فان نجاح دعواتهم يكون مقربا لهم الى الايمان وقد اهلوا في حقهم
ومنها ما ذكره الكاظمية قال لا ريب في انه لو ارسل الانبياء ملوكا وارسل الى كل قوم نبيا
من اجلائهم واهل الثروة والعدد منهم وجاء الى كل رئيس تبيعة ويعطي كل واحد جل ما يتمناه
واحيى له اعز موتاه واحياهم لبعض الاموات يخبرونهم بما عاينوه في عالم البرزخ او عاجل

كل عاص او مكذب للنبي صلعم او مكذب للصانع بما يكون به عبرة او جعل الصيام شفاء من الاسقام
والصلوة سببا للسؤال الى ان قال لكانوا بذلك اقرب الى الطاعات وادعى الى الانقياد
وابعد من المعاصي مع انه اهمل فكان ما اهمل من الالطاف فلو وجبت اكثر مما فعل وقد تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او لاجل ملاحظة الموارد المزبورة قد وقعوا في حيص وبيص في رفع الاشكال
عنها وتشتت الانظار واختلفت الافكار في تحقيق المرام والمقام بالنسبة الى النقوض
المذكورة وقد ذهب في مقام الجواب كل الى مسلك فمنهم من ذهب الى عدم وجوب اللطف اصلا
عليه تع وهذا لا يصدر الا عن العاجز عن تحقيق الحال في المقال ومنهم من ذهب بعد تسليم وجوبه
الى عدم امكان تشخيص مصاديقه لاجل اشتمالها بجهات خفية لا يطلع عليها الا الذي عقول
وح فلا تنفع قاعدة اللطف بالنسبة الى شيء من الفروعات اصولا وفروعا لتعذر تشخيص
مصاديقه الا بما نعلم من الشارع انه لطف وهذا المسلك سلكه في العوائد وهو ايضا
موجب للتعطيل في القاعدة المزبورة ومنهم من ذهب الى منع وجوب كل اللطف بل هو
مندوب في المستقلات العقلية وهذا هو المعروف بين المتاخرين من الاصوليين
وقد ذهب شيخنا الانصاري قده بعد ابطاله هذا المسلك نظرا الى ان الحكم العقلي لا يقبل التخصيص
الى منع كون التكليف في المستقلات العقلية لطفا بعدم لزوم نقض الغرض مع فرض استقلال
العقل بلزوم فعل الواجبات وترك المحرمات والحق ورود اللطف في التكليف في غير المستقلات
اعني ما لا يعلم حكمها الا من قبل الشارع وانت خبير بان في كل من شقي كلامه من المناقشة
اما الاول فلما نرى بالعيان ان الفرد الاظهر من اللطف هو التكليف في المستقلات فرد
ان اللطف المصطلح لا يتحقق الا فيما قام الحجة قبل صدور اللطف كما يشهد به قيد المقرب
للطاعة والمبعد عن المعصية الماخوذ في التعريف واللطف لا يحصل الا بعد ثبوت
واما الثاني فلما نرى بالعيان من ان التكليف الابتدائي يكون مقربا ومبعدا وهذا لا يثره فيه بعد ما عرفت
في تمكين المكلف وكونه من جهة كونه موجبا لعلم المكلف بالتكليف كما هو كذا الكلام في التكليف
في غير المستقلات

في غير المستقلات وارسال الرسل فانهما مما يوجب علم المكلف بالتكليف خارج عن تعريف
اللطف المصطلح بقيد لاحظ له في التمكين فان التكليف الابتدائي له حظ في التمكين ضرورة
ان المكلف لا يتمكن من الاتيان والامتثال بدونه وقد التفت الى الايراد المزبور
السيد الكاظمي وجاب عنه بجواب ظهر فساده مما سبق حيث قال بعد ان جعل اللطف
الواجب منحصرا في التكليف في غير المستقلات فان قلت لعل تعريفهم اللطف بما ليس له
حظ في التمكين يقتضي ان ما ذكرته مثالا للواجب لا يكون من اللطف فان التمكين من
الامتثال كما يتوقف على القدرة والالة كذلك يتوقف على العلم بالمراد وكل ما لا يستقل
العقل به فهو من هذا القبيل فكان له حظ في التمكين فلا يكون بيانه من اللطف في شيء و
يتعين ان يكون المراد من اللطف بيان ما يستقل به العقل قلت لم يرد بهذا القيد
الا اخراج ما يتحقق به الاختيار من القدرة والالات والافهام الذي مثلوا بمثل
ما مثلنا وذلك انهم قسموه الى اقسام ثلث وقالوا ان اللطف اما ان يكون من
فعله تع او من فعل الغير والثاني اما ان يكون لطفا بفعل نفسه او بفعل غيره ومثلوا الاول بارسال
الرسل وخلق المعجزة ونصب الائمة وللثاني بمتابعة الرسل والائمة عم وللنظر في ذاتهم
وللثالث بتبليغ الرسالة واداء الشريعة واوجبوا عليه في الاول الفعل وفي الثاني ان
يعرف الفاعل منه ذلك وان يوجب عليهم لان يحصل لذلك الغير في القيام بذلك اللطف
مصلحة وفائدة فان التكليف بشيء لمصلحة في غيره قبيح وعللوا ما عدى الاخير بنقض الغرض انتهى كلامه
وجه فساد ما اجاب به عن الايراد المزبور ما مر تفصيلا في ذيل الكلام في المبحث الاول فلا بد
ان يقال ان في تعريف اللطف قيودا كثيرة في مقام الجواب عن النقض وقد عرفت عدم تماميته فالتحقيق في الجواب
يستفاد منه بقرينة العقل او المقام حسبما اقتضاه الدليل الذي اقيم على وجوبه توضيحه
ان الذي اقيم على وجوب اللطف كما سمعت وجوه ثلثة كل منها يفيد بحسب اللفظ او العقل
ان في التعريف قيدا انطووا بوجه دفع النقوض المزبورة وبيان ان هذا القيد انما هو بالكلام
في استكشاف حاله حسب الاقتضاء لكل دليل اما اذا كان دليل وجوب اللطف فهو

هو البرهان الثالث وهو وجوب كل اصلح وخير من الله تعالى فيجب بتقدير قيد الواقعي في التوالف
اي مقرب واقعي احرز فيه جميع الجهات الخفية اذ لا ريب ان موضوع الوجوب هو المؤثر *
والاصلح الواقعي وبعد احتمال خفاء جهات مقبحة منافية لصلاحه لم يبق موضوع الاصلح
حتى يجب على الله فالواجب عليه ما هو الاصلح عنده وفي نظره والا فربما يكون الشيء اصلح
عندنا مع احتفاف جهات مفسدة في الواقع خفيت على عقول القاصرة فان قلت على ما ذكرت
يلزم انهدام قاعدة اللطف بالمرة لعدم امكان احاطة عقولنا بجميع الجهات الخفية فلا يمكن
احراز موضوع من موضوعات اللطف حتى يحكم بوجوبه عليه تعالى قلت اولا نلتزم بالموجبة
لا محذور فيه وثانيا ان الانهدام يلزم في استنباطات الحكمية وثالثا الانهدام في فعل الله تعالى
كلية ممنوع لما ستعرف من امكان احراز الجهة المسلمة في فعل الله تعالى كما في مسئلة الغائبة
وغيرها ونقف عليه واما اذا كان وجوب اللطف من باب نقض الغرض فنقول ان المطلوب هو
القيد المذكور لان وجوب المقرب الى الطاعة على الله تعالى بالوجوب عليه ليس الا لجهة وقع
خلافه ولا ريب ان حسن اللطف يختلف بالوجوه فيعتبر في وجوبه سلامته عن الجهة
المزاحمة الرافعة لحسنه فلابد من احراز السلامة ولا يمكن احرازها في موارد النقض فان
قلت من اين علم هذا الشرط مع اطلاق كلماتهم في الحكم بوجوب مقرب الطاعة من دون تقييده
احد باشتراط السلامة وظاهرهم كون حسنه ذاتيا لا يختلف بالوجوه والاعتبار قلت
لا ريب ان حسن اللطف لحسن المتلطف فيه وهو التكليف الذي وجب اللطف مقدمة
له فلا يعقل مزية الفرع على الاصل فكما ان المتلطف فيه وهو التكليف حسنه بالوجوه
والاعتبار اجماعا يختلف بحسب الازمان والحالات على حسب اختلاف المقام والحال
فكذلك حسن اللطف يختلف بالوجوه والاعتبار بمعنى انه مقتض لولا مصادفة المانع فلابد من
احراز عدمه كي يحكم بوجوبه فان قلت هب انه كذلك لكن المفروض سلامة المتلطف فيه عن
الجهة المغيرة والتجاوز لجميع اجزاء العلة التامة كما كشف عنه ثبوت التكليف فعلا فلا قصور
فيه وبعده لا عذر في وجوب اللطف لما هو تابع حسنا وقبحا لزوما وجوازا له فلم لم يجب
اللطف

اللطف في موارد النقض قلت مصلحة التكليف مغايرة لمصلحة اللطف ومقربه فقد تكون التكليف
واجدا لجميع علل وجوده بحيث كانت الجميع علة تامة لجعل التكليف وتشريعه ولم يكن اللطف
واجدا لتمام العلة وكان فيه مانع من الموانع والحاصل ان المصلحة الملزمة في اللطف *
التكليف مقتض في اللطف موجبة لوجوبه ما لم يصادف وجود المانع نعم المصلحة الملزمة
في اللطف لا ينفك عن المصلحة الملزمة في التكليف بمقتضى التبعية التي عرفت ولا
عكس اذ المصلحة الملزمة في التكليف لا تكون ملزمة في اللطف وشتان ما بينهما وان شئت
قلت فرق بين المقدمات الممكنة والمقدمات المقربة والمصلحة الملزمة في التكليف تقتضي
وجوب ايجاد المقدمات الممكنة لا وجوب ايجاد المقدمات المقربة واما اذا قلنا بوجوب اللطف
من باب امتناع تخلف المعلول عن العلة فالمطلوب قيود ثلثة الاول ان يكون مقربا الى
الغرض لا مبعدا عنه فلا يجب اذا كان في الواجب مبعدا مشتملا على مفسدة مفوتة للاغراض
في نظر اخر الثاني ان لا يكون مفوتا للغرض فلو فوت به الغرض فلا يجب الفرار لطلب ارادة الحج
في موضوع الغني والفقر تغير للموضوع الثالث ما نصوا به من اعتبار الاتفاق وان توقف *
الطاعة على ايجاد المقرب بحيث لولاه لم يقدم الى الطاعة كالرقعة المرجوة مقدمة +
لاجابة الضيف وموارد النقض لما ثبت انها لا تخلو عن فقد بعض هذه الشروط على سبيل
منع الخلو مثلا في حق السارق يمكن القول بان المطلوب في حقه الاطاعة في موضوع
الفقر وغناؤه مبدل للموضوع وفي حق الكفار الذين طلبوا من النبي جعله من الامور كذلك
او لعلمه لعدم ايمانهم ولو ادى لهم الف معجزة وفصل لهم الف حاجة او قضايا في واقعة لا
يعلمها الا الله تعالى والنبي واما التكليف السمعي في مورد التكليف العقلي فلعله فاقد للشرط
الاخير وهو الاتفاق فان نفس التكليف المجرد عن الوعد والوعيد لا يزيد عن حكم العقل ثابتا
في حق المكلف فليس هذا في حد نفسه مما يتوقف عليه الطاعة نعم الوعد والوعيد كذلك
في جميع التكاليف فهو لطف على الرجاء ولعل هذا مراد شيخنا الانصاري قده من انكار اللطف
في ذلك بارادة انكار اللطفية في ذلك من هذه الجهة اي من جهة ما يعتبر له في الطاعة العبد
بعد ثبوت التكليف عقلا فلا ترد عليه ما اوردنا عليه سابقا هذا انتهى ما يقال في توجيه

موارد النقض هذا الثالث فيما يتفرع على قاعدة اللطف وهي كثيرة يذكر في كل من الكلام والاصول
والفقه واعظمها في علم الكلام مسئلة الامامة وقد طال التشاجر بين العامة والخاصة
في وجوب اقامة الحافظ على الله تعالى بعد النبي المعبر عنه بالامامة واثبته الخاصة وانكره العامة
واعلم اولا ان اللطف قد يكون في فعل الواجب كانزال الكتب وارسال الرسل وقد يكون
في فعل المكلف كالنظر في المعجزة والالتزام بما جاء به النبي والامر بالمعروف ويتفرع وجوبه
في القسم الاول وجوب ايجاده وتكوينه وفي القسم الثاني وجوب تكليفه والامر بايجاده اذا عرفت
ما ذكرت فنقول في وجود الامام لطفان لطف بتبليغ الاحكام للدين وحل ما اشكل عن نطق *
شبهات اهل الملل الخارجة التي يعجز عنها ما عداه واظهار ما خفي على المكلفين ولطف
سياسي يتعلق بسياسة الدين والسلطنة بين الناس دفعا للظلم والغصب لكيلا يلزم هرج *
ومرج واقامة الحدود وقطع المنازعات حفظا للنظام وصونا للاسلام عن غلبة الكفر والجور
والفساد وكلاهما لطف يتعلق بفعل الامام فيجب على الله تعالى نصبه وتكليفه لكل من الشرفين
الا ان اللطف في الجهة الاولى لطف بالمعنى الاعم لانه من المقدمات الممكنة كتبليغ النبي
وفي الجهة الثانية لطف بالمعنى الاخص لانه من الامور المقربة للعبد بعد قيام الحجة و
هي اصل التبليغ وانكر العامة وجوب ذلك بكلتا الجهتين جهة التبليغ وجهة السياسة الا
ان انكارهم للجهة الاولى انكار تارة في الصغرى وهي وظيفة التبليغ والاحتياج الى
الحافظ من تلك الجهة واخرى في الكبرى بعد تسليمها وهي اصل وجوب اللطف وانكارهم
للجهة الثانية انكار في الكبرى خاصة وهي وجوب اللطف واما الصغرى وهي وظيفة حفظ
بيضة الاسلام ونظام امور المسلمين فهي مسلمة عند الكل لان اصرارهم على ذلك
اشد من اصرارنا لاعترافهم بايجاب الائمة الرئيس حافظ النظام مقيم السياسات
مانع عن استيلاء الكفر امر بالمعروف ناه عن المنكر الا انهم انكروا وجوب النصب من هذه
الجهة على الله تعالى واوجبوا على الرعية فهم في اللطف بهذه انكروا الكبرى دون الصغرى
وكيف كان لهم في انكار الصغرى للمتلطف بالمعنى الاول وجوه غير تامة مذكورة
في الكلام مجملها انكار احتياج اصل الدين الى الحافظ الدافع للشبهات المنطقية

من الاباطيل الباطلة زعما بحفظ الدين بنفسه لوجود القران وما عند الصحابة من الروايات
والحجج لدلالتهما وانكار احتياج الدين لما نقص من الاحكام زعما ان الدين والكتاب تكميل
مقصورة بما صدر من النبي وما حصل من اتفاق الائمة وتوكيل الباقي الى اجتهاد المجتهد
بزعم انه كان مجتهدا من النبي في زمانه وبعده الى من له قوة الاجتهاد والاستنباط بالاراء
والاقيسة والاستحسان او الى البراءة الاصلية ان انسد باب الاجتهاد وبطلان الكل مقرر
في علم الكلام بما لا مزيد عليه ولهم في انكار الكبرى وهو وجوب اللطف في الجهتين وجوه ثلثة
احدها ما يختص بالاشاعرة وهو انكار التحسين والتقبيح الموجب لانكار اللطف على *
الله تعالى وثانيها ما هو مختص بالمعتزلة الموافقين للعدلية في قبول الحسن والقبح
الكاشفة وهو انكارهم عليهما الذاتية وجعلهما مقتضيا قابلا للاجتماع مع المانع الخارج من مصلحة
اشار اليه ابن ابي الحديد لقوله في شرح نهج البلاغة عارفة غالبة على مصلحة ذاتية في النصب والبيع
لمصلحة اقتضت ذلك وثالثها ما هو حجة مشتركة بينهم والمعتزلة من النقض بزمن الغيبة
من عدم وجود منصوب متصرف بين الامة من قبله تعالى بالاتفاق ولو كان نصبه
واجبا تبليغا وسياسة لم يكن وجه للخفاء والاقتضاء في هذه الائمة لان ما عندنا في
الخارجة من البرهان لا يختص بزمان دون زمان ولطائفة دون اخرى اما الوجه الاول *
والثاني فقد ظهر بطلانهما في علم الكلام بما لا مزيد عليه ونشير الى بطلان وجه الوجه
الثالثة من دعوى الاقتضاء دون العلة التامة ولكن المهم في المقام دفع الوجه الاخر
الذي لم نذكر فيه ما افحم الخصم بحيث بقي في حقه مبهت الذي كفر اذ قد ذكر في دفعه
ما ذكره المحقق الطوسي رحمه في متن التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف وعدمه منا
ومراده احتمالا ان في الامام لطفان لطف وجودي ولطف تصرفي والثاني قابل *
للمنع بمثل التقية ونحوها دون الاول بل هو علة تامة لا يعقل عروض مانع له وهذا
بحسب الظاهر قابل للاقناع وقد اورد عليه تارة بما هو محكي عن بعض متعصبي العامة *

الموسوم باحد الية الذي صنف كتابا مستقلا في هذا المقام طاعنا في ذلك على الامامية
مبالغا في طعن العلامة وشيخه قدهما سيما في العبارة المتقدمة ومحصل ايراده
ان دعوى لطفية وجود الامام مجازفة اشبه شيء بدعوى لطفية وجود جبرئيل وخضر ع وبعض
حملة العرش لما في وجودهم من الدخل التام في قوام العالم ومتنابعة اللطف لعد تبليغه
خارج عن مقصد علم الكلام الباحث عما من الالطاف الى الشرع وقواعد الدين
المبحوث عنه بلى الوثوق بوجوده وعدمه في المبحوث عنه سيان والعمدة هو التوقف
وهو معترف بقابليته لمصادفة المانع كما جاز ذلك في الغيبة جاز بعد اهم
ويدفعه ان هذا الايراد من هذا المتعصب من قلة فهمه وخلطه بين نفي الوجود
المجرد والمنصب ولم يتفطن ان مراد المحقق الطوسي ره من الوجود هو المنصب لا الوجود
المجرد وان كان هو ايضا عندنا في حد ذاته من الالطاف الخفية كوثر في الاشياء *
نظير الشمس في الفواكه والاثمار فالمراد ان نصب الامام ع وجعله خليفة كنصب النبي ص
لطف وجب على الله تعالى وتوقفه بين الناس لطف آخر والاول راجع الى فعل الله
تعالى ومنعه وتوجيه وجوب تكليفه على التوقف بين الناس نظير ايجاد الله تعالى على الناس
اقامة المعروف ونفى الاول حسن ولم لا يعتريه مانع ونفى الثاني من مقولة المقتضي
قابل للطرو المانع نظير اداء جميع الواجبات بين بني المكلفين فما صدر من المتعصب
من النقض بوجود جبرئيل وخضر ع اجنبي بالمرة لان الواجب التوقف التبليغ واقامة
المعروف راجع الى امور الدين ونفى الطافه بداهة وثانيا بما ذكره المعتزلي وهو
داود على ما فهمنا من كلام المحقق قده وهو انه لعد الاعتراف بان اللطف الثاني
مقتضى قابل للطرو المانع يجاز ان يكون اللطف الاول ايضا كذلك لان النصب لم
يحدا لا للتوقف فالمانع للثاني مانع للاول ويذب عنه بالفرق بين مصلحتي *
اصل النصب الذي يرجع الى فعل الله تعالى ومصلحة التوقف الراجع الى فعل الامام *
باقتران الثاني بالمانع دون الاول وبيانه موقوف على ما ذكرنا نظيره وسلم *

سقط ذكره عن

تم الحج

*
عند الخصم وهو نصب النبي ص بعد استكمال شرائطه وقيام المصلحة على تكميل العباد بالتكليف
فان اصل النصب واجب من باب اللطف اتماما للحجة ليكون ذلك تكميلا للمطيعين
وتسجيلا للعصاة وهذه المصلحة علة تامة توجب على الله وجوب النصب لا يقبل طرو المانع
اذ لا مانع بعد جميع ثبات المقتضي ليس الا عصيان العباد وهو بالبداهة لا
يصلح للمنع لان مصلحة التسجيل العصيان حاصلة ثم بعد نصب النبي ص تصرفه وتبليغه
لطف آخر لكونه مقربا لهم الى الطاعة ومبعدا لهم عن المعصية وتحقق هذا اللطف موقوف
على النصب يعني لو فرض عدمهم لذلك مصلحة التوقف كانت مشروطة بتمكين العباد فاذا
امتنع انتفت المصلحة فافترق المصلحتان في العلية والاقتضاء ودعوى ان عصيان *
البعض كيف اوجب تفويت المصلحة عن المطيعين مدفوعة بان منع البعض كاف في
سقوط التكليف عن النبي ص وفوت المصلحة من المطيعين فيتدارك بما عند الله من الاجر
فصار الحاصل ان بعث النبي ص بعد اجتماع شروطه وقيام المصلحة واجب عليه تعالى *
وعصيان الامة لا يصلح مانعا له بخلاف تصرفه وتبليغه الموقوف على عدم عصيانهم
ثم ان لم يتعلق الغرض ببقاء شرع هذا النبي ص لم يحكم العقل بوجوب البعث على الله
تعالى ثانيا لاتمام الحجة بتكليفهم واما لو تعلق الغرض ببقائه ابد الاباد واقتضت
المصلحة بقائها وجب على الله تعالى نصب من بوجوده يتبع الشريعة والعصاة
كما لا يصلح مانعا عن البعث في الاول فكذلك في الثاني وقس على ما ذكر في النبي
حال نصب الامام ع وتصرفه فنقول قد علم بالضرورة من الاسلام ان الغرض
قيام الشريعة الى يوم القيامة فحكم نصب الامام ابدا وختما على حد سواء فيجب على الله
جمع شروط النصب فيكون تكميلا للمؤمنين وتسجيلا للعاصين وهذه المصلحة اي *
اتمام الحجة لا يقبل المنع والتغيير بعصيان الامة فلم يبق الا توقف الامام الذي
هو جعله ع وهو واجب عليه تعالى على حد وجوب تكليفه فيكون مشروطا بالقدرة فاذا
لم يتمكن لمنع الظالمين ولو كان لبعض الامة سقط التكليف وكان لفوته *

اللطف وتوقفه
المصلحة عن المطيعين متداركا وهذا مراد المحقق المذكور من قوله وجوده
لطف آخر وعدمه منا يعني عدم توقفه فيصير العلية منا اي من طغيان اهل الطغيان *
فاوجب ذلك سقوط الحظ والرحمة من جميع الناس فبطل مقالة المعتزلي
في رده ثم ان الذي ذكرنا مرجعه الى عدم التوقف ودعوى سقوط وجوبه لمنع الظالمين
وانما ذكرنا ذلك مماشاة توجيها لكلام المحقق الطوسي ره رغما لانف شانيه
والا فالتحقيق عندنا خلافه لانا ندعي حصول كلتا المصلحتين اي حصول النصب
وحصول التوقف اما النصب فلما مر في التوجيه واما التوقف اللازم الذي هو
من خواص وجود الامام عند الامامية فلثلثة توقفه في تبليغ الاحكام ع كما لا
لما تقص وتوقف فيما يرد على الاسلام من شبهات من الملل الخارجية وتوقف
في اقامة المعروف والانهاء عن المنكر ونحوهما من السياسات وهذه الثلثة بأسرها
قد حصلت لوجود الامام ع اما الاول فلان الاحكام المتعلقة بالدين حتى
الاداب والسنن قد صدرت من الائمة في طول ازمنتهم ع الى زمان *
الغيبة فلم يبق الا فروع خفية وهو موكول الى نوابهم وابنائهم من المجتهدين
في زمن الغيبة كما قالوا علينا بالاصول وعليكم بان تفرعوا واما دفع الشبهات
فقد صدرت عن الائمة فوق حد الاحصاء سيما زمن مولانا امير المؤمنين ع
ومولانا الرضا ع وذكروا انه قلما احد محاكمة حتى تنقض عنها بها في زمن الغيبة
اليه فلا خوف على الاسلام ببركة وجودهم عليهم السلام واما الثالث وهو *
التوقف السياسي من اقامة الحدود والزكاة والقضاء في حضورهم ولعده *
من ذلك لان خفاء الحضور في زمن الغيبة ولم يكن لهم في خفاء الحضور ازيد
حاصل في زمان الغيبة لعموم ادلة النصب واما الغيبة فهو خوف لنفسه الشريف جعلنا
الله فداه فلم يطرأ للتوقف الراجع الى الامام مانع فالنقض ليس في محله *
واما

واما الفروع الاصولية فهو الاجماع بطريق الشيخ الطوسي قده فان الطائفة مما قالوا بالتوقف
او لا بخطاء بعض العلماء من الامة في مسئلة عامة الابتلاء فلو وجب ردع الكل
لوجب ردع البعض ودعوى الفرق بين الكل والبعض من حيث القلة والكثرة
مدفوعة بان العلماء في عصر اذا كان ثلثة وخطاء الكل في فرع وهي عموم الابتلاء
نقول بوجوب ردعهم على الامام ع من باب اللطف ولا نقول بذلك اذا خطاء *
احدهم اذا قلده العوام واي لطف قاض بوجوب ذلك وعدم وجوب ذلك وثانيا
بما تقدم من عدم الاشكال في عدم وجوب هذا التوقف على الامام على طريقة المحقق الطوسي
ره لان لطفية اللطف ما لم يطرء المانع فلا يجب مع وجود المانع واما على ما حققنا من
صدور كل توقف عدم طرو المانع فلمنع كون هذا التوقف بحوزة الاجماع مقصودا
من نصب الامام ع لما عرفت من ان الغرض من النصب توقفات ليس شيئا منها من
ذلك لان التوقف في السياسة قد حصل بنصب النواب بطريق العموم والتوقف
في حفظ الدين دفعا للشبهات ايضا حصل منهم ع واما التوقف في التبليغ فليس الغرض منه الا
تبليغ الفروع والاحكام الكلية المستنبطة منها الاحكام واما الفروع الخفية المندرجة
تحت القواعد العامة التي تعقد الاجماعات المنصوص به فلم تكن مقصودة من
النصب اصلا لما عرفت من وكل الامر في ذلك الى اجتهاد العلماء سواء خطاؤا في ذلك
ام اصابوا بل الاحاطة بهذه الفروع غير ميسور حال الحضور فضلا عن حال الغيبة واما الفروع
الفقهية فوجوب نصب القاضي والفاصل للخصومات الناس عند فقد المنصوب على الامة
حفظا للنظام ودفعا للهرج والمرج لكونه محله لو فرض ان حكم القضاة بين الناس
ليس كحكم صلوة الجمعة وحكم اقامة الحدود والجهاد او دعوة الكفار الى الاسلام
وغيرها من الامور المشروطة باذن الامام وتولي نائبه الخاص التي لا يحكم عقلا مع
فقد النصب والمشروط بلزوم نصب الرعية من يتولى ايا تلك لعدم العلم بتعلق الغرض بحصول
تلك الامور مطلقا حتى مع فقد الشرط ولذا لا يجب صلوة الجمعة مع الغيبة والجهاد *
بخلاف حفظ النفوس والاموال والاعراض فانها امور علم عدم رضاء الله

بضيا عنها ولذا لم يكن مختصة بملة دون ملة وشريعة دون اخرى وعصر دون عصر فمع فقد
الشرط وهو اذن الامام عند الحاجة والعلم بعدم الرضا بعدم الضياع يحكم العقل بوجوب
نصب فاصل على الرعية فلك مع فقد النصب كما عند الغائبة يجب ذالك على الرعية *
ولكن اللازم اولا على العامة الفحص عما ذكره اصحابه من صدور النصب منهم [illegible] ثم منع *
الناس عن ذالك الحكم بذالك ولذالك قلنا ان نسبة مذهب مذهب الخاصة الى
مذهب العامة كنسبة الدليل الى الاصل لا يتحقق موضوع الثاني الا بعد الياس عن موضوع
الاول لان نصب الشرع مقدم عقلا على نصب الخلق ولا يحكم بوجوب ذالك على الناس ابتداء
الا بعد احراز عدمه من الشرع تعليم التحري على القول به الخاصة كيف كان لو فقد النصب
او فقد المنصوب في بعض البلاد لعدم تحقق مجتهد جامع الشرائط في بلد لابد عقلا من نصب
فاصل ولا يجوز التخيير في اختيار الفاصل بان يختار كل نحو ما اختاره الآخر لان الاختلال فيه
اشد من اختلال عدم النصب بل لابد من فاصل واحد مقبول عند الكل ولكن لا يحكم العقل
بازيد من وجوب نصب الفاصل واما تعيين الفاصل وشروطه وتعيين كيفية الفصل وانه باي
ميزان فلا مسرح للعقل فيها فجاز عند العقل ان يكون الفاصل فاسقا او عاميا لا عالما او
كافرا ويمكن ان يكون كيفية الفصل بغير موازين القضاء وحتى جاز ان يكون بنحو مرسوم +
لحصول الغرض بكل من ذالك ولكن بعد ملاحظة ما صدر من الشرع في موازين القضاء
واعتبار الشروط الخاصة في الفاصل مثل العلم والعدالة والضبط ونحوها يرتدع عن حكمه
بالتخيير ويحكم بتعيين الاخذ بما ثبت في الشرع في كيفية الفصل وشروط الفاصل
عند شرط الاجتهاد فيقدم العالم على غيره وكذا العدل والضابط والدليل على تعيين ذالك
اما الاخذ بالقدر المتيقن الذي هو المرجع للعقل عند الدوران او استقراره التعدد [illegible]
بين البينة واليمين وفي الشبهات الحكمية الى المقلد على الوجه المتبع عند القاضي
ثم ان وجوب نصب القاضي على الناس في البلد انما هو مع عدم حضور النبي
او الامام او النائب الخاص والا وجب الفصل عليهم فيجب الرجوع اليهم لا على الناس

قال

ثم ان القاضي المنصوب من قبل الناس ممتنع قوله يحرم نقضه ولكن فرق بين نقض *
قوله ونقض قول المنصوب من الامام خصوصا او عموما فان الثاني كفر على حد الشرك
بالله بنص الامام ع والاول فسق لم يبلغ مرتبة الكفر ولكن الاتباع قوله وحرمة نقضه
لما كان عقليا لبيان استند الى العذر والالجاء فيكون معلقا ومراعى بحصول المنصوب *
من الامام فاذا وجد المجتهد الجامع للشرائط في البلد يجب نصبه لعموم ادلة النصب وعدم
حكم العقل بازيد ولا يجري فيه الاستصحاب فحاله كحال الوضوء العذري للتقية ونحوه بل اشد
لان في الوضوء العذري قالوا بعدم نقض الآثار الى ثقة والصلاة الماضية بل قيل بعدم
ذلك لان دليل نفوذه عقلا انما وجد بالاطلاق ادلة ذالك الوضوء اللفظية وليس الا في المقام
النقض ويحرم ترتيب الاثر للقضا عرف ليس فيه شائبة لفظ واطلاق فاذا ارتفع العذر وجب
هو وجوب اللطف واما جزئه الثاني وهو كون هذا كله في الجزء الاول من اجزاء كلام الفاضل الموحد دون
من قبل نفسه من دون استناده الى غيره فهو بالمعنى السمعي لطف في الحكم العقلي فان ما ذكره
بالمعنى الاخص اذا كان هو دخيلا في الطاعة لما عرفت من ان الشيء انما يكون لطفا *
والتكليف السمعي المجرد عن الوعد والوعيد ليس له تاثير في اقدام العبد بحيث لولاه لم يكن اقرب الى الطاعة لمضعف
نعم لو اقترن السمع بوعد او وعيد كان لطفا وهو نحو المطر فما ذكره يشبه الانظار
انكار الطبقة الخطاب السمعي في محله لكن لا لما ذكره من عدم اللطف بعد اقامة الحجة *
ولو بالعقل لما عرفت من ان اللطف اصطلاحا ليس الا ما يقرب العبد بعد اقامة الحجة واتمامها *
اقامة الحجة ليس لطفا بل لما ذكرنا من عدم كونه مفيدا للاقدام زائدا عن حال الحجة فاصل *
ان ذكره ذالك لا من نفسه بل حكاية عن العلماء مدعيا ان التكليف السمعي لطف في مورد الحجة القائمة و *
نحو بالعلل المتسببة ومشوا اما الثاني فلما عرفت واما الاول فلانا لم نجد مصرحا بذالك من احد منهم
الموجودة في كلمات القوم القول بان التكاليف الشرعية الطاف في الواجبات العقلية فهو ليس
بنص فيما ادعاه بل محتمل لوجوه عديدة منها ما ذكره واما جزئه الاخر وهو قبح العقاب من دون
اللطف لو فرض صدوره من غير الحكيم فانما في حيز المنع ضرورة انه لو امر المولى عبده ببيع *

وكان حاكما للعبد عدم الاقدام على الاطاعة بمجرد الامر بل يحتاج الى تاكيد غير من
الامور وتركه المولى ولم يمتثل العبد على حسب عادته مع عقابه وحسن ذمه فهو دليل *
واضح على حسن العقاب من دون لطف فما ذكره من كان من عند نفسه *
نحو بالعلل في حد نفسه وان ذكره من غيره نحو بالعلل المتسببة ومشوا بالعدم الاطلاع *
على قول احد بقبح العقاب من دون ان يحصل من المولى لطف بالنسبة الى
العبد هذا تمام الكلام في اصل القضية اي بيان الملازمة بين حكم العقل والشرع
المعبر عنه بقولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا يخفى ان المقصد من الادلة التي اقيمت
ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التكويني كما في افعال العبد لكن قد عرفت *
ان مناط نظر الفقيه انما هو الاخر وثبوت الملازمة المزبورة غير نافع بحاله لان ما هو *
مصب الحكم العقلي انما هو العنوان الثانوي كالظلم مثلا والذي هو محل فتوى الفقيه هو العنوان
الاولي اي مصاديق العنوان الثانوي كالضرب والشتم مثلا وانكر التطابق بينهما
على ما شرحه سابقا موجود فلا يمكن الانتقال من الحكم العقلي الموجود في العنوان الثانوي
الى الحكم الشرعي بالنسبة الى العناوين الاولية التي هي محل نظر الفقيه لانه فرع ثبوت +
التطابق بينهما وهو محل الكلام كما يأتي نعم في بعض المقامات يكون التطابق امرا واضحا
كما في الانيان على النفس لكنه لا ينفع في كلية المدعى ولا يخفى ان انكار التطابق بين
العنوانين لا ينافي في كلية القضية لان مصب الحكم الشرعي هو العناوين الاولية *
فلا يقتضي التطابق حتى يتأتى الانكار في *
الملازمة الكلية بين حكم الشرع وحكم العقل واما الكلام في عكس القضية اي ثبوت *
حكم به العقل فليعلم ان الادلة القائمة في اصل القضية عن طرف المقام اما الاجماع فلما
يأتي واما الادلة العقلية فلان مفادها هو الانتقال من حكم العقل الى الشرع لا العكس *
والصالح للاستدلال به في المقام وجوه احدها الاجماع بعدم وجود القول بالفصل
بين الاصل والعكس نحو من الاشعري على تقدير التزامه باصل القضية فالاجماع

موجود في القضية تقديرا وتحقيقا بسيطا ومركبا لكنه ينفع لو جاز التمسك بالاجماع في المسائل
العقلية وفيه كلام سبق سابقا ويؤيد الاجماع عدم اختصاص القائلين بالملازمة باصل *
القضية بل هو عام لطرف العكس ايضا وما اورده الاشعري على العدلية من ان حسن العقل او قبحه
لو كان لغير الشرع لزم الجبر بالنسبة الى الله تعالى في تشريع الاحكام وهذا الايراد كما يرد
يستفاد منه ان مقالة العدلية ثبوت الملازمة بين حكم الشرع والعقل بحيث لا ينفك
الثاني عن الاول والا فلا توجه للايراد المذكور وثانيها قاعدة عدم جواز الترجيح بلا مرجح
وترجيح المرجوح وتقريرها انه من الضروري انه تعالى حكيم وافعاله معللة بالغرض الصحيح وانه
منزه عن اللغو والعبث والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح لا يصدر منه وان مجرد ارادته
غير صالحة للترجيح فلا جرم يكون المرجح في حكمه هو الحسن والقبح العقليين فيعلم العقل *
في كل حكم صدر من الشرع من الوجوب والحرمة بان مورده حسن في الاول وقبيح في الثاني
بمعنى ان لكل واجب جهة واجبة لو ادركها العقل حكم باستحقاق فاعله المدح واورد عليه
في المناهج والحاشية بمنع كون المرجح هو الحسن والقبح العقليين حتى يثبت المدعى *
لم لا يكون المرجح هو المصلحة والمفسدة ولا يثبت الملازمة مع تباين الحكم الشرعي والحسن *
والقبح العقلي وفيه اولا ان المصلحة والمفسدة لا يتحقق بالنسبة اليه تعالى لاستكماله بتمام الكمال
وتحققهما بالنسبة الى العباد وح فيكون المصلحة والمفسدة مرجحة في حكمه تعالى *
الا بارجاعهما الى الحسن والقبح بان نقول ان الحكم بذي المصلحة والمفسدة امرا ونهيا حسن في
حقه تعالى وتركه قبيح في حقه وثانيا بعد التسليم ان مجرد المصلحة والمفسدة كافية لتاثير الحكم
من حيث المرجحية لان المدعى في المقام انما هو في نفي الاشاعرة القائلين بعدم تبعية
الاحكام الشرعية على المصالح والمفاسد بل من باب الخرافة الاشعري قياسا على ذلك
وثالثها قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ومعناه ما حرم ربي الا
ما كان فاحشة اي قبيحا كما هو مفاد كلمة انما المفيد للحصر من جهة كونه بمعنى ما والا فدلت
على انحصار المحرمات الشرعية في القبائح العقلية وان لم يدركها العقول القاصرة

وهو المطلوب وبالجملة كلمة انما لقصر الاول على الثاني وقصر المحرمات على الفواحش لا يفيد الا
ثبوت عكس القضية وهو المطلوب فان قلت غاية ما يستفاد من الآية ثبوت الملازمة في طرف
عكس القضية بين المحرمات الشرعية والقبائح العقلية دون واجباتها والمحاسن العقلية
المدعى عام فلا ينفع قلت يتم المرام بعدم القول بالفصل بين الواجب والمحرم اولا وثانيا
بعموم الفواحش للترك ايضا وترك الواجب من المحرمات فيكون من الفواحش العقلية بمقتضى
بمقتضى العموم في الآية فيستفاد المطلوب من الآية ودعوى ان المراد بالتحريم في الآية ما كان
بلباس النواهي اللفظية وغاية ما يستفاد من الآية ثبوت الملازمة بين النواهي اللفظية
الصادرة من الله والقبائح ومع فلا يشمل الواجبات لان تركها غير متلبس بلباس
النهي اللفظي وانما ثبت تحريمها من باب الاستلزام ومع تخصيص مفاد الآية بالمحرمات فهكذا
لا الواجب يتوجه بانها كلام بلا شاهد وربما يحتج في الكتاب اي يتمسك ايضا للمقام
بقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وهو كما ترى ضرورة ان الآية المزبورة بعد
غض النظر عن المناقشات اللفظية الماضية سابقا يدل على اثبات اصل القضية
لا العكس لان الآية بعد تسليم افادتها العموم يكون مفادها كل عدل مأمور به عكس
المستور على مادة لمنطبق بعض المأمور به عدل او هو منطبق على اصل القضية لتمامية
العموم دون العكس لان المدعى عام ومفاد عكس القضية خاص ولذا اورد بعض الاعلام على
الاستدلال بالآية بانها مثبتة للملازمة في طرف اصل القضية دون عكسها فتدبر واقية
بالمقصود ورابعها الاخبار منها قول الامر ع لولده الحسن فانه لا يامرك الا بالحسن
يهتك الا عن القبيح ومنها ما عن الصادق ع اتقوا الله واسئلة التوبة من كل ما يكره
فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعوه للجهل فان الكل اهل لذلك ومن الادلة المذكورة في طرف
عكس القضية ظ ما ذكره المتكلمون في شروط التكليف ان من جملتها ان يكون في متعلق
صفة زائدة على حسن نفس التكليف اذ لا تكلف بالمباح وبرهان هذا الكلام ليس
الا ما ذكرنا مشروحا من عدم جواز الترجيح بلا مرجح نظرا فانها كالاداة في الادلة فقد

بقي

صح ... فيه ...

ثبت من جميع ما ذكرنا ثبوت الملازمة في طرف الاصل والعكس وهو مذهب الجمهور مضافا
الى ما عرفت من كلام المتكلمين وقد قام في قباله صاحب الفصول وانكر الملازمة الواقعية بين
الحكم الشرعي وحسن الفعل وقبحه العقلي في كلا الطرفين من القضية بعد ان سلم الملازمة الظاهرية
بينهما وجعل مورد الملازمة الواقعية بين الحكم الشرعي وحسن التكليف وقبحه وقد قرب بمرد القبيح
في الانظار ولعل مراده جمال المحققين في حاشيته على شرح المختصر قال لا بد ان يكون
في متعلق التكليف من الحسن اللائق قد يامرنا قد الحسن امتحانا وسيأتي توجيه هذا الكلام
وكيف كان فقد اخذ منه انكار الملازمة بين الحكم الشرعي وحسن الفعل وقبحه العقلي في طرف
عكس القضية اي كلما حكم به الشرع حكم به العقل من كلام هذا المحقق وانكاره الملازمة بين
الحكم الشرعي وحسن الفعل وقبحه في طرف الاصل اي كلما حكم به العقل حكم به الشرع من كلام
المتكلمين حيث ذكروا في شروط التكليف ان لا يكون في نفس التكليف مفسدة وان
كان متعلقه صاحب الحسن فليس كل فعل حسن عند العقل مورد الحكم الشرعي على طبقه
وكيف في رد هذا القائل بالنسبة الى انكار الملازمة في طرف عكس القضية امران
احدهما ما قدمنا آنفا من الادلة على ثبوتها في طرف العكس وثانيهما كونه مخالفا لما حكيناه
الان من المتكلمين من ان من شروط التكليف ثبوت الحسن في متعلقه ولو كان
فقد اقام ره على ما ذهب اليه من انكاره الملازمة في طرف القضية وجوها بين ما هو
نقض بالملازمة ودليل على خلافه والاول بين ما هو نقض على الملازمة في طرف
العكس وبين ما هو نقض عليه في طرف الاصل اما الاول فوجوه اولها النقض بالتكليف
الابتلائي فان الاول حسن التكليف الابتلائي فان الضرورة قاضية بحسن امر المولى
عبده بما لا يستحق فاعله من حيث انه فاعله المدح في نظره استحسانا للامر العبد
او اظهارا لحاله حتى بغيره ولو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لما حسن
ذلك وقد اجاب عنه الانصاري قده بما يرجع الى الجواب الوسطائي مما ذكره
المحقق القمي قده في مقام الجواب عن هذا النقض من ان متعلق الامر اللفظي في

في الامر الامتحاني كما في قضية ابراهيم ع وان كان هو الذبح وهو مما لا حسن فيه بل ربما يكون
مبغوضا للآمر لكن المحبوب الواقعي والمطلوب النفسي هو الامتحان وهذا الجواب لظاهره و
ان كان فاسدا مثل ظاهر ما يرجع اليه هذا الجواب اعني ما ذكره المحقق القمي ره لان
الامتحان وان كان حسنا لكن الكلام في حسن مورد الحكم الشرعي ومحل التكليف الامتحاني
ليس موردا للحكم الشرعي لكن له باطن فيه الغور يليق ان يكتب بزجه على صفحات الحور وتوضيحه
بحيث لعطر السرور ان نقول محل الكلام ومقصد المرام في المقام اثبات الملازمة بين الفعل
التكليف الحقيقي وثبوت الحسن في متعلقه لا بين الامر اللفظي الصوري وثبوت الحسن
مما يتعلق به ما هو من مقولة هذا الامر الصوري كيف وللامر معان كثيرة من جملتها التهكم
والتحقير والتهديد والانذار والاهانة والتعجيز والتسخير ولو كان المقصود ثبوت الملازمة
بين كل امر وثبوت الحسن في متعلقه فليكن بالنسبة الى المعاني المزبورة ايضا كذلك وهو بعيد
من الفضل ضرورة انه كيف يثبت الملازمة المزبورة في مثل كونه تحقيرا او تهديدا او امثاله
فمعلوم ان الكلام في الامر الحقيقي الذي يكون تكليفا حقيقيا ودعوى ان المعاني المزبورة
ليست بمعان حقيقية فخارجة عن الكلام مدفوعة ايضا بان الامتحان ايضا مما لا يخرج
عن الكلام وبعبارة اخرى المقصود في اثبات الملازمة هو الطلب الواقعي والتكليف
النفسي الامري لا ما يستفيده الناظر من ظاهر اللفظ بحسب لفظه وان لم يطابق مع
ما هو المقصود في الواقع واذا ثبت ان المقصود في باب الملازمة اثباتها بين التكليف
الحقيقي والامر الواقعي وبين ثبوت الحسن في متعلقه فنقول الاوامر الامتحانية
ليست حقيقية من مقولة التكليف والامر الواقعي بل هي اوامر صورية تفوه الامر بها
ذريعة لبيان مطلب وهو اظهار انقياد عبده وكونه في مقام طاعة ربه فالمقصود
بالامر المزبور انما هو هذا من حيث انه لا يحصل الا بالتفوه لا تكليف حقيقي وبالجملة
الجملة امر الامتحاني ليس بتكليف حقيقي بل الكلام في التكليف الحقيقي والمقصود
من نفي كونها تكاليف ليس نفي حقيقة الالفاظ الصادرة من الله كيف وهم

محل

يعد

يستعمل اللفظ الموضوع له بل المقصود نفي كونها بحسب اللب تكليفا والعجب من المستدل حيث
سماها حيث قال في اول كلامه حسن التكليف الابتلائي مع انها اوامر صورية سيقت
لاجل الامتحان وثانيها التكاليف اللتي وردت مورد التقية اذا لم يكن في نفس
العمل تقية فان الجهاتها بل وقوعها من الائمة الاطهار مما لا يعتريه ثوب الانكار
الى ان قال فان تلك التكاليف متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون
المكلف او المكلف من طائفة الاعادي والاشرار وان تجرد ما كلف به عن الحسن
الابتدائي الى اخر ما قال والجواب ان عنوان التقية تارة في نفس العمل بالنسبة الى
المكلف بالفتح كما في تعليم الوضوء المنكوس لعلي بن يقطين او بالنسبة الى
المكلف بالكسر كما في افطاره ع يوم الاخر من رمضان في مجلس السلطان
بشهادة بعض الفسقة برؤية الهلال وهذا القسم من التقية خارج عن محل الكلام
المستقل ولذا انحرف بخروجه ووجه الخروج ان متعلق التكليف فيه يكون حسنا
لان الوضوء المنكوس وان لم يكن فيه حسن قطع النظر عن التقية لكن حسن بلحاظ
التقية لاختلافه بالوجوه والاعتبار وكذلك افطاره عن تقية واخرى لم يكن في
نفس العمل تقية بل بقول في حضورهم مقتضيا للمجلس ومحتمل هذا القسم من
التقية وحيان احدهما التورية يعني انه ع قد اراد الحكم الشرعي بعد تقييده
ببعض القيود التي يكون مدلول الكلام تقية حكما شرعيا واقعيا بان يلاحظ
في قوله ع اغسل على خفك مثلا وجوب المسح عليهما في البرد الشديد او الخوف وقد
ورد في الاخبار من هذا القبيل كثير في قوله ع في حق السفياني انهما ابانا على دين
فان سلطان كانا على الحق وماتا على الحق ثم فسره في غيابهم بما يرى ظهوره وبيان
قوله ع مخاطبا لابي حنيفة عند تعبيره الكوم اصبت ثم فسره في غيابه باصبت
الباطل الى غير ذلك وعلى هذا الوجه يكون حكم التعليق ظاهرا ضرورة ان هذا
التكليف بعد اعتبار القيود المقصودة فيه يكون حكما واقعيا مرتبطا بعالم الحكم

ايه

للحكم العقلي وثانيها ان الامر فيه محمول على مجرد اللفظ وايجاد صيغة الامر صورة من غير
ارادة شيء منه كما مر في الجواب عن اوامر الامتحان وعلى هذا الوجه يكون وجه علم
التفكيك عدم صدور التكليف من الشارع على خلاف حسن عقلي او قبحه لانها اوامر
صورية فلم يكن من مقولة التكاليف وثالثها لا ريب في ان كثيرا من الاحكام
المقررة في الشريعة معللة في الحقيقة ظنا او احتمالا بحكم غير مطردة في موارد جميع
فاذاك فقد حافظ الشرع على عمومها وطلبها حذرا من الاداء الى الاخلال بمراد
الحكم كتشريع العدة المعللة بحفظ الانساب من الاختلاط الى غير ما هي
فالحكم في الموارد المنفكة عن العلة خالية عن العلة مع اطراد الحكم في افعال
الحكمة بالعفو والجواب عنه ان تلك الحكم ليست عللا للاحكام الشرعية
كيف ويلزم تخلف المعلول عن العلة بل هي تقريبات للاذهان الى الحكم التي
لمناسبته جزئية فان المصالح الكامنة في الاشياء المقتضية للامر بها والنهي
عنها لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم واما ما ذكره من كفاية الاحتمال فيما يراه
من نفي الملازمة كما صرح به في اخر كلامه ويشير منه ظنا او احتمالا فلعله غفلة
عن اداب المناظرة لان المناقض في مقام النقض لا بد له من اثباته بمجرد قطع
المخالفة حيث يخالف مقصود خصمه قطعا ولا يكفيه الاحتمال هذا كله في النقض على
العكس والكر على الوجوه التي اقام على ما ادعاه بما هو نقض على الاصل حيث ان لا
ريب ان الصبي الرابع اذا كان كامل العقل لطيف القريحة سليم السجية تثبت الا
الاحكام العقلية في حقه كغيره من الكاملين لاستقلال العقل بذلك وانه لا يعقل
الفرق بين حالة الاولى وحالة الثانية التي يصير بالغا فيها سيما اذا يقع من بلوغه ان
حكم ومع ذلك لم يكلفه الشارع بوجوب وتحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بها من التبعة
عليه وحفظ القوانين الشرعية بيانا عن التشويش والجواب عنه المنع من ثبوت الاحكام الشرعية عدم
في حقه بل هو مكلف شرعا بجميع الاحكام الا ان الظاهر من الاخبار العفو عنه اذا حصل

به العصيان كما هو مقتضى حديث رفع القلم حيث عبر بالرفع مستندا الى ان مقتضى الحكم لكان
فيه موجودا هذا ما انتهى الى ما استقل به العقل في حق الصبي المراهق واما في غير المستقلات كما
التعبديات العرفية فالجواب عنه واضح اذ ليس هناك حكم عقلي حتى ينازع في استلزامه
للحكم الشرعي والخامس من الوجوه المذكورة ما هو نقض على الاصل باعتبار وعلى العكس باعتبار
اخر وهو ان جملة من الاوامر الشرعية متحققة بجملة من الافعال مشروطة بقصد القربة والامتثال
حتى انها لو تجردت عنها تجردت عن وصف الوجوب كالصوم والصلاة والحج فان وقوعها
موصوفة بالوجوب الشرعي اذ رجحانها مشروط بقصد القربة حتى انها لو وقعت بدونها لم تتصف
به وكذا لا يجزي عن الواقع مع ان تلك الافعال يجب الواقع لا تخلو اما ان تكون واجبات
عقلية مطلقا او بشرط الامر بها ووقوعها بقصد الامتثال وعلى التقديرين يثبت المقصود اما
على الاول فلحكم العقل بوجوبها عند عدم قصد الامتثال وحكم الشرع بعدم وجوبه وعلى هذا التقدير يكون
هذا الوجه نقضا على اصل القضية واما الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتوقع
من التكليف من الفعل وعلى هذا التقدير يكون نقضا على عكس القضية وقد اجاب عنه استحسانا
لا انحصار فيه اما اولا فنختار الشق الاول ونقول ان ذات هذه الافعال مع قطع النظر
عن اشتراط القربة فيها متصفة بالحسن ويكون من الواجبات العقلية اما قوله انها لم يكن
واجبا عندنا ولذا لا يحصل الامتثال بها ولا يجزي عن الواقع فبيان دفعه موقوف على
تمهيد مقدمة مشتملة على امور ثلث احدها ان الفعل الواقع عن المكلف له عناوين كثيرة
وجهات عديدة يصح الفعل لحمله على كل منها كما ترى في الضرب الصادر من المكلف فانه معنون
بعنوان حسن اذا كان صدوره على قصد التاديب ومعنون بعنوان قبيح اذا كان صدوره
على وجه التعذيب وكذا في سائر ... من كونهم حسن تلطفا وقبيح اذا كان من جهة ازالة
وسوسة البدو هكذا وثانيها ان الفعل المزبور لا يتصف بصفة الحسن والقبح الا بعد
الالتفات الى العنوان الذي هو منشأ الحسن والقبح في الفعل فلو اتى به غافلا
عن هذا العنوان وغير قاصد لاحرازه في اتيان الفعل فلا يقع الفعل المزبور معروضا
للحسن والقبح وثالثها ان العنوان المزبور قد يعلم تفصيلا كما في التوصليات وقد

لا اشكال في مقام احرازه وقد يعلم اجمالا بان فيه عنوانا غيبيا صار منشأ لحسنه كما في التعبديات
حيث علمنا فيها من امر الشارع من جهة كشفه عن وجود عنوان حسن فيها بذلك العنوان اجمالا
وهذا القسم لما لم يعلم فيه العنوان تفصيلا حتى يجعل منظور نظر الفاعل في اتيان الفعل ويكون
قصده اليه فلا بد من القصد اليه اجمالا والحاصل ان الافعال لكونها مشتركة بين جهات من كثرة
فلا بد في تعيين واحد منها الى قصد ذلك العنوان تفصيلا او اجمالا ولما كان ذلك
العنوان المزبور في العبادات غير معلومة كما اخذنا في تعريفها فلا بد من القصد اجمالا وبما
ذكرنا كله يمكن تصحيح ما حكي عن المتكلمين من انه لا بد ان يقع الفعل في الخارج اما لوجوبه او
لوجه وجوبه وقد تعرض المجيب تفصيلا لانطباق اعتبار هذا الوجه على ما ذكرنا من الوجه في باب
النية من الوضوء فراجع اذا عرفت هذا فنقول ان الافعال المخصوصة التي يعبر عنها بالصلاة
والصوم مثلا حسن لكن لا على اي وجه حصل بل على وجه خاص علمنا به اجمالا بامر الشارع وان
الامتثال اتيانها بقصد القربة والحاصل انها بنفسها متصفة بالحسن لكن شرط اتصافها بالحسن
الامتثال ليس لاجل عدم ... التي هي عبارة عن وجه الامتثال للامر فظهر ان عدم حصول
يكون ذلك نقضا بل لتعذر اتصاف الفعل المجرد عن قصد التقرب والامتثال بالحسن حتى
الشق الثاني ونقول ان الفعل ... قصد الامتثال للامر الا بعد الامر فتدبر واما ثانيا فنختار
بنية القربة والامتثال ... معرى عن قصد القربة لا حسن فيه وحسن بعد الاشتراط
دفعه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الحكمة ... لم يترتب حسن التكليف على حسن الفعل فبيان
في مقام الافادة والاستفادة الداعية الى وضع الالفاظ هو الكشف عن المقاصد
والاستفادة ما هو المفهوم من اللفظ وذلك يحصل بوجهين احدهما ان يقصد بالافادة
في اغلب افادتهم واستفاداتهم حسبما يستفاد منه لغة كما هو المتعارف عند العقلاء
اللفظ واطلاقها ما يستفاد من اللفظ خبرا وانشاء وثانيهما ان يكون المقصود ذاتا من ايراد
مدلوله ابتداء فكما ان اللفظ من الامور الملازمة للمعنى او المقرونة له ولو بملاحظة
من اللفظ في الثاني ايضا طريق للوصول اليه في الاول طريق للوصول الى المعنى فكذلك المعنى المستفاد
وذلك في الاخبار شايع ظاهر كما في المدائح

الكنائية واما في الانشاء فقد يتحقق مثل ذلك ايضا كما اذا اجمل الامر بالشيء عنوانا لمطلوب
شيء آخر فالملحوظ بالذات ما يعتقده المكلف ما هو تعلق الامر به لفظا الا ان المحبوب واقعا
ربما يكون شيئا اخر ولو بعوض فيختلف المقصود المسوق له الامر والمستفاد من الامر بحسب
ما تعلق به اللفظ ظاهرا كما اذا امر المولى باكرام عمرو مثلا فانه ربما يقع باختلاف
المقصود والملحوظ ظاهرا من حيث ان الطلب لا يتعلق الا بالامور ... الاختيارية
للمكلف ومع ذلك يمكن الحكم بالاجزاء فيما لو اكرم عمروا من غير اختيار من دون قصد
اليه لان عدم تناول الطلب للامور الاضطرارية التي لا تقع باختيار المكلف انما هو
من جهة قصور في الطلب والا فاللفظ المفيد لما تعلق به الامر على ما حكي عن
السكاكي مطلق يعم القسمين اذا عرفت هذا فنقول لما كان الفعل مجردا عن الاشتراط
بنية القربة غير واجد للحسن يلزم الامر فكان بعد الاخذ بها حسنا متعرضا للامر ولا يمكن
الامر بها على وجه يكون الاشتراط بها ماخوذا في الفعل نظرا الى محذور الدور الحاصل
الطارئ في الامر الصوري ... لكن لا يلغو ان يكون نفس الفعل متعلقا للامر اللفظي
مجردا عن اعتبار القيد والاشتراط ليصح القيد والاشتراط بعد ذلك الامر
فالحيلة في الوصول الى المقصود واقعا هو تعلق الامر لفظا بما هو مجرد عن قيد ثم
التقييد بعد ذلك فالمقصود بالامر بالصلاة هو التقرب وان كان الملحوظ
الظاهري هو مجرد فعل الصلاة فما هو متعلق الامر الواقعي والطلب الحقيقي هو
حسن قطعا وما هو مامور به في مقام اللفظ لا دليل على لزوم كونه حسنا ولا يدعيه
القائل بالملازمة ايضا والحاصل ان الامر بالصلاة وكذا غيرها من العبادات
يكون صوريا والغرض منه ليس افادة مدلوله بل تحصيل ما هو شرط للمامور به
الواقعي اعني تحقق قصد القربة لان معنى القربة هو موافقة الامر وهذا لا يتحقق الا
بعد وجود امر متعلق بهذا الامر الصوري اعني الصلاة المعراة عن قصد التقرب وان
لم يكن فيه حسن لكنه خارج عن محل الكلام في باب الملازمة ضرورة انه لم يدع
احد ثبوت الملازمة بين حسن متعلق هذا الامر الصوري والحكم الشرعي وانما

كلامهم في ثبوت الملازمة بين حسن المأمور به لنفسه أو لأمر وحكم الشرع وهو ليس إلا الصلاة المشترط
فيها قصد التقرب وثبوت الحسن فيه أمر واضح فالملازمة بين حسن المأمور به والحكم الشرعي
ثابت حتى في العبادات فلا يرد نقضا هذا لكن أنت خبير بما في الوجهين من المناقشة
أما الأول فلأن البحث المزبور في إثبات القربة في العبادات حيث جعل المستند في إثباتها
حكم العقل يستلزم لمحاذير أربع أما الأول فلأنه يستلزم لذهاب المجيب في مسألة الدوران
بين التعبدي والتوصلي كما في تكفين الميت ودفنه ونحوهما إلى أن الأصل في الواجبات
هو التعبدية مع أن المقرر منه في تلك المسألة هو التوصلية وفاقا لجملة من المحققين
وذلك لأنه إذا دار الأمر في الواجب بين التعبدي والتوصلي فمدرك إثبات
التوصلي وجوه بعضها باطل رأسا وبعضها صحيح واقعا وهو الوجه المختار في الابتناء إلى
أصالة التوصلي في تلك المسألة لكنه لا يأتي على هذا الوجه الذي سلكه المجيب في إثبات
القربة ومنها أن يدفع اشتراط قصد التقرب في صورة الشك بالإطلاق ما يدل
على ثبوت الوجوب لهذا المشكوك وفيه أن قصد التقرب ليس كسائر الشروط بحيث
ينفع في دفعها التمسك بالإطلاقات لأن التمسك بها بالنسبة إلى هذا الشرط
النافي يستلزم للدور كما لا يخفى ومنها أن العنوان الذي أخذ في ظاهر الدليل موردا
للحكم هو الوجه والمنشأ للوجوب لا العنوان الغير حتى يصير المشكوك من مقولة التعبدي
وذلك لأن تعليق الحكم على كل عنوان يشعر بعليته له فيكون وجه الحكم ومنشأه
ولا ينفع بالتوصلي إلا بهذا وفيه أن هذا مجرد إشعار لا يعتنى به فيما إذا كان الوصف
المناسب للحكم فضلا عن الاعتناء في كل وصف أخذ في ظاهر الدليل موردا للحكم ومنها
أصالة البراءة بأن يقال إن المرجع في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر هو البراءة
عن الأكثر وقضية التقرب بالنسبة إلى باقي الأجزاء والشروط المحققة أيضا كذلك
اشتراط في هذا الواجب المشكوك كونه تعبديا بأصالة البراءة وفيه أن أصل البراءة مرجعيته
في مقام الشك في الشروط الشرعية التي ما كان ثبوتها بالدليل الشرعي ومن قبل الشرع
وإثبات اشتراط قصد القربة في العبادات على ما عند المجيب إنما هو من باب العقل

لا الشرع

لا الشرع ويرجع الشك في الشروط العقلية إلى الشك في طريق الإطاعة بعد إحراز
المطلق به شرعا وفي مثل هذا ليس المرجع إلا قاعدة الاشتغال من دون خلاف وإشكال
أنا إذا أثبتنا مثلا أن الطهارة شرط في الصلاة بالآيات والأخبار وشككنا في شرطيتها
في صلاة الميت مثلا فالمرجع هو البراءة لأنها من الشروط الشرعية وأما إذا أثبتنا أن
قصد التقرب شرط في العبادات بمقتضى حكم العقل كما هو مسلك المجيب فيما سبق وشككنا في
اشتراطه في مثل التكفين مثلا فلا يمكن دفعه بأصل البراءة لأن المرجع في الشك في الشروط
العقلية قاعدة الاشتغال نعم لو قلنا بأن ثبوت اشتراط قصد التقرب في العبادات إنما هو
بالآيات كقوله تعالى مخلصين له الدين والأخبار كقوله عليه السلام لا عمل إلا بالنية والإجماع كما
هو مذهب المحققين على خلاف ما سلكه المجيب فيكون المرجع في مقام نفيه عند الشك هو البراءة
وأما ثانيا فلأن ما سلكه في المقام الجواب المزبور خلاف ما هو المحقق من الأصحاب
لأن بناءهم على أن قصد التقرب من الشروط الشرعية ولذا يتمسكون في إثباته بالأدلة
الشرعية كالآيات والأخبار ومقتضى سلوك المجيب كونه من الشروط العقلية وأما ثالثا
فلأن مقتضى ما أقامه من البرهان ثبوت اشتراط قصد الوجه في العبادات ومورد النقض
هو قصد التقرب وشتان بينهما ولهذا كان اشتراط الثاني في العبادات محل اتفاق الكل
بحيث لم يخالف فيه أحد بخلاف الأول فإنه محل الخلاف كما حكي عن المحقق في المعتبر حيث
قال إنه كلام شعري وعدم اشتراطه في زماننا هذا من المسلمات وأما رابعا فلأن مقتضى
ما سلكه في إثبات اشتراط قصد التقرب من أنه من جهة إحراز عنوان المأمور به وما
لوجه الأمر به من جهة أن يكون المأمور به العبادي معرى عن قصد التقرب مسقطا عن
التكليف غاية ما في الباب أن حصول الامتثال موقوف على وجه التقرب وأما ذات
المأمور به معرى عنه فهو وإن لم يكن محصلا للامتثال لكنه من جهة ثبوت الحسن فيه بنفسه
كما التزم به المجيب يكون مسقطا عن التكليف فلا يحتاج إلى الإعادة وح لم يبق فرق
بين التعبديات والتوصليات وذلك لأن المجيب قد التزم بأن المأمور به العبادي
المعرى عن قصد التقرب إنما هو مشتمل على الحسن ومحقق للعنوان المقصود به وقصد التقرب

ليس محصلا للحسن في المأمور به بل إنما هو من جهة تحصيل الامتثال للأمر بالعنوان الذي بعث
المولى من جهته إلى الأمر وعلى هذا المبنى يكون المأمور به العبادي كالتوصلي فإنه أيضا مشتمل
على الحسن يعني أنه أيضا محقق للعنوان الذي قصد به التقرب وقصد التقرب إنما هو من جهة
حصول الامتثال بالعنوان الذي صار منشأ للأمر لا لإدراك الحسن في المأمور به فكما
أن الواجب التوصلي لا بقصد التقرب يكون مسقطا عن المأمور به فلا يحتاج إلى إتيانه
ثانيا بحكم العقل من جهة أنه تحصيل للحاصل فكذلك التعبدي أيضا يكون إتيانه لا بقصد التقرب
مسقطا عن المأمور به لعدم الفرق بينهما على المسلك المزبور أصلا نعم العنوان الذي
فيه قصد التقرب بإتيان المأمور به بهذا العنوان يكون في التوصليات معلوما وفي
التعبديات مجهولا غائبا عن النظر ولا فرق في كون المأمور به في كلا القسمين مشتملا
على المصلحة الأخرى محقق العنوان الذي صار سببا للأمر وقصد التقرب إنما هو من جهة
تحصيل امتثال الأمر بذلك العنوان لا لإدراك الحسن في المأمور به مما يترتب عليه
المزبور ح كما أن ضرب اليتيم بدون القصد إلى عنوان التأديب لا يحصل التأديب
يكون مخرجا عن الواقع أو مسقطا للمأمور به نعم حصول الامتثال يبتني على إتيانه بهذا
العنوان فكذلك المأمور به العبادي وكان حصول التأديب بالعنوان التفصيلي للأمر
في التوصلي لا يدور مدار القصد إليه وكذلك العنوان الإجمالي الغيبي في المأمور به العبادي
وبرهان المسقطية في التوصلي آخر لزوم تحصيل الحاصل يأتي في العبادي أيضا لا لأنه
أن حصول العنوان ربما يكون دائرا مدار القصد إليه وإلا فما حصل كما في إعطاء المال
إلى الدائن فإنه ربما يكون بقصد عنوان الوفاء به وأخرى بعنوان الزكاة ولا ريب أن
أحدهما لا يحصل إلا بعد تعيينه بالقصد فللقصد مدخل في تحصيل العنوان ولا ريب
أن المأمور به لا يكون حسنا إلا بعد كونه محصلا للعنوان المقصود به والمفروض أنه
لا يحصل ح بعد القصد إليه فلا بد في المأمور به العبادي أيضا من القصد إلى العنوان الغيبي
الموجود به لأن المقصود به حصوله والمفروض أنه لا يحصل إلا بعد القصد إليه فكيف يقال
بأنه لا يحتاج حصول القصد إلى قصد التقرب الذي فسره بقصد العنوان لأنا نقول إن

هذا

قصد التقرب ليس من الحيثيات التقييدية بحيث يتنوع الفعل بها أنواع مختلفة بحيث يكون
قوام وجود كل نوع باعتبار الالتفات إلى عنوانه كما هو في أداء الدين بل إنما هو من
الحيثيات التعليلية يعني أنه قيد للحكم لا للموضوع نظير الداعي في المنهي حيث إنه
لا تلازم بين وجوده وبين القصد إليه وجوده على وجه الامتثال موقوف على
القصد إليه وإلا ففي العنوان حاصل لمعرى عن القصد إليه هذا كله في الوجه الأول
وأما الوجه الثاني ففيه مرضا فإن محل أوامر العبادات على الصورية دون الحقيقية
بحيث لا يكون المقصود منها إلا مجرد صورة أمر حتى يتحقق به شرط من شروط المأمور به
الواقعي أعني القربة التي هي عبارة عن موافقة الأمر مما لا يلتزم به العاقل فضلا عن الفاضل
العادل ضرورة أنها أوامر حقيقية ليس المقصود منها إلا إثبات التكليف ولذا وقع
مورد التمسك الفقهاء بل النسبة إلى إثبات التكليف ونفيه ويعامل معها معاملة
الأوامر الحقيقية وكيف يمكن الالتزام بأن قوله تعالى أقيموا الصلاة مثل سائر الأوامر
الغير الحقيقية التي ليس المقصود منها إثبات التكليف مثل ما هو مفاده التعجيز
والتسخير أن هذا اعتراف بمقالة الخصم وهو يلتفت إليه مع الجواب عنه في طي
الكلام في الأوامر الامتحانية حيث قال لم يبق قبل التكليف الاختياري المقصود به إلا
وأجاب عنه بوجهين فراجع لا يقال يقتضي هذا هو الرجوع عما ذكرت في الأوامر الامتحانية
لأن التكليف ثمة غير موجود حقيقة بخلاف المقام فإن التكليف بالصلاة مثلا موجود
وكاشفه ليس إلا قوله أقيموا الصلاة والمفروض أن الحسن في الصلاة لا يتحقق إلا بعد
انضمام قصد القربة وهو لا يتحقق إلا بعد وجود الأمر فقد انيط حسنه بتحقق التكليف
وهذا ليس إلا ما هو مقصد الخصم هذا كله مع أن العبارة في الأوامر الحقيقية بحيث
يتميز عن سائر أقسام الأوامر الصورية أن لا يكون المقصود منها إلا حصول متعلقها
في الخارج بخلاف الأوامر الامتحانية وغيرها من الأوامر الصورية فإن المقصود منها
ليس إلا الامتحان والتعجيز وأمثالها لا حصول المتعلق فمتعلق الأوامر التعبدية

من قبيل الاول ضرورة ان المقصود من الامر بالصلوٰة ليس الا حصول الصلوٰة في الخارج
لا سائر الاغراض من الاوامر الغير الحقيقية فالتحقيق في الجواب عن دليل الخصم ان نق
انا نلتزم بالشق الاول ونقول ان الصلوٰة مع قطع النظر عن قصد التقرب حسن لكن لا الحسن
التام بل بمقدار ما اشتمل من الاجزاء وكذا شبهة الامر على الخصم في لحاظ الصلوٰة بالنسبة
الى قصد التقرب حيث لاحظها بالنسبة اليه لا بشرط فتوهم عدم ثبوت الحسن فيه ولا يخفى
بالنسبة اليه ملحوظة لا بشرط وهو لا ينافي الاشتراط وبهذا المقدار من الحسن كاف في
الامر نظير الامر بعتق الرقبة المؤمنة ظهر ان المطلوب فيه متعدد ويكفي في توجه الامر
بالنسبة الى المطلوب الاول بمقدار من الحسن فكذلك الامر بالاجزاء في المقام وبالجملة
ان الاوامر الغيرية مثل الامر بالركوع والسجود وامثالها يكون متعلقاتها مشتملة على
الحسن لكن لا الحسن التام الموجود في المأمور به المستقل بل الحسن الناقص الذي يلتئم
الحسن التام في المأمور به من اجتماعها والصلوٰة الجامعة لجميع الاجزاء ليغ القربة الظاهر
كذلك مشتملة على الحسن بمقدار ما يصح به وجود الامر المتعلق به لا الحسن التام المشتمل عليه
تمام المأمور به بل حسنه انقص منه وازيد من كل جزء جزء والوجه فيما ادعينا ان المقصود
في الاوامر الحقيقية ليس الا حصول الاجزاء في الخارج نظير حصول الشبع في الاكل
اللقمات فان كل لقمة له مدخلية في تحصيل هذا العنوان لكن بمقدار استعداد نفسه فله
حسن بهذا المقدار ونظير رفع الحجر الثقيل الحاصل في الخارج بقوة عشر رجال مثلا
فتدبر يهون الكلام في الوجه الذي هو دليل على مطلبه على تقدير ونقض على اصل القضية
على تقدير آخر وهو انه قد ثبت في شرعنا من رفع جملة من التكاليف لعسرة المتعلقة
بجملة من الافعال المشتملة على الحسن وتقرير هذا الدليل بحيث يطلع عن مجاري
الاحوال بوجهين الاول لا ريب في ان رفع هذه التكاليف في مقام الشفقة
على المكلفين كما يشهد به جملة من الآيات والاخبار التي مضت في باب العسر والحرج
وح ان متعلقها اما لا يكون مشتملا على الحسن او مشتمل عليه فان كان من قبيل الثاني

فهو نقض

فهو نقض على اصل القضية لانه فعل مشتمل على الحسن الملزم ولم يتعلق التكليف من قبل الشرع
به وان كان من قبيل الاول فهو باطل مضافا الى الاجماع بان رفع التكليف العسري
ليس الا من جهة الامتنان على الامة المرحومة فاذا اشتمل على المصلحة لا امتنان في رفعه
على الامة فتعين الاول فيكون نقضا على الاصل وهو اشتمال المأمور به على الحسن عقلا
مع عدم صدور التكليف من الشرع فيعلم من ذلك ان العبرة بجعل التكليف لا
المكلف به والجواب عنه اولا بالنقض بجعل التكليف فان الخصم ليس من الاشعري فيلتزم
بالتحسين والتقبيح قبل الطلب الا انه يدعي تبعية الطلب للحسن فحينئذ لا بد من تعلقه في
فنقول ان التكليف الحرجي حسن اولا فان كان حسنا ذا مصلحة لا يعقل رفعه باعترافه
لانه من اهل التحسين والتقبيح وان لم يكن حسنا فالطلب غير معقول لانه ترجيح بلا مرجح
فكيف يكون التكليف امتنانا على الامة لان الامتنان فرع ثبوت المقتضي للتكليف
وليس فليس هذا وثانيا بالحل وهو ان العسر والحرج من وجوه الفعل موجبة لتغير صلاح
بفعله وبالعكس وجعله من وجوه حسن الفعل لا وجه له فهذا الفعل كان في الامم السابقة
حسنا معروضا لحكم من الاحكام ولا يتغير في هذه الامة لعروض العسر فيه بالحرج وقد
عفي في محله اختلاف جملة من الاحكام بالوجوه والاعتبار ولكن يقع الاشكال
في ان ارتفاع الطلب من جهة ارتفاع حسن الفعل بالوجوه والاعتبار كيف
يكون امتنانا على هذه الامة لان الرفع لعدم المقتضي لا الامتنان وهذا الاشكال
مشترك الورود بين الطرفين ويرتفع بان تقول ان الشيء قد يكون في فعله حسنا وفي
تركه ايضا حسنا بل احسن من فعله ولا منافاة فيه عقلا بعد فرض اقتران الترك
بعنوان وجودي هو مثل الفعل المزبور في الحسن او احسن منه لعم لا يعقل ذلك
في نفس الفعل والترك بدون اجتماع الترك مع عنوان وجودي واما نهيه فلا امتناع
ولا استحالة اصلا وله في الشرع نظير عقلا وشرعا اما الاول كعوالعبادات المنهية
عنها بالنهي التنزيهي التي لا بدل لها في الشرع كالصوم في السفر والنوافل المبتدأة

في الاوقات المكروهة فان الراجح في النظر وفاقا لشيخنا الانصاري ره ان
فعل مثل ذلك حسن واحسن منه تركه فاجتمع الحسن في فعلها وتركها باعتبار انطباقها
على عنوان وجودي ملحوظ في نظر الشارع واما الثاني ففيه في الكتاب مثالان
احدهما الصدقة فانها جهرا حسن واخفاء احسن لقوله تعالى وان تبدو الصدقات
فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وثانيهما القصاص فان المنساق
من الآية مطلوبية القصاص وارجحية العفو وح نقول ان هذه التكاليف العسرة
ليست في حالة العسر خالية عن المصلحة وليس العسر من الوجوه المغيرة للحسن والقبح
كما زعم من ظاهر مقالتنا سابقا بل هي على نائية على حسنها وصلاحها الا
انها متداركة بالمصلحة الزائدة او مثلها والامتنان انما هو في الاصحاب النقع
الى المكلف بلا كلفة واي امتنان اعظم من تحصيل الثواب بلا كلفة ومشقة
نظيره شبه بالنوم في ارض النجف الاشرف فانه من خواصه الوصل الى الفوز
والرفع من فضل الله تعالى وامتنانه فان قلت ما ذكرت وان يرفع الاشكال
الامتنان الا انه يعيد الاشكال الاول والاعتراف بمقالة الخصم ضرورة ان
لازم ذلك الاعتراف بعدم اناطة التكليف بحسن في متعلقه وانه قد يكون
في متعلقه حسنا ولا يكون في تكليفه حسن بل الحسن في عدمه فلا تكليف ح قبلي
رفع الاشكال الاول ورفع الاشكال الثاني تنافي لان لابد رفع الاول
موقوف على الالتزام بتبدل مصلحة الفعل الى المفسدة لان دعوى كلية الاصل
لحسن الفعل اذا كان في المكلف به حسنا لكيف التوفيق بينهما قلت هذا
سلم الا ان النقض المذكور بالتكاليف العسرة كان نقضا بزعم الخصم
لقضية الاصل لا لقضية العقلي وح نقول ما ادعيناه في الملازمة انما هو
هو بين الحسن والقبح العقليين وبين حكم الشرع لا بين الشرعيين متمارة
العبادات التوقيفية وبين حكم الشرع كيف وليس للعقل في ادراك مصالح

بابد التأمل فيه
لا يتم صح
وفي عدم التكليف مصلحة تزاحم بها مصلحة الفعل فلا يمتنع التكليف

الاحكام

الاحكام الشرعية سبيل بوجه ولا نخوض عقلا في عدم تكليف الشرع بامر عبادي حسن عنده
لنحو من المصالح المطلقة كما في ما نحن فيه لاحتمال تدارك مصالح العباد بمصالح عنده
لا يعلمها فكيف يجزم العقل بوجوب التكليف على طبقه والحسن في التكاليف الثانية
من قبيل الثاني في ذلك ملازمة بين حسن الفعل فيها وبين التكليف لعدم تطرق هذا
الاحتمال نعم اذا ثبت التكليف يثبت الحسن بمقتضى كلية العكس واما اذا ثبت
الحسن بيان الشرع فلا يلزم التكليف لاحتمال التدارك بمصلحة في تركه فان قلت
اذا تطرق احتمال التدارك في الحسن الشرعي فيتطرق ذلك في الحسن العقلي
فيزول العقل عن الاستقلال في الحسن العقلي فلا جزم له بالملازمة لاحتمال
التدارك في كل قضية لا اصل في العقليات ايضا قلت اولا فرق بين
حسن العقلي والشرعي فان الاول حسن بلا مصلحة اذ ليس هو الا ما يستبشر
العقل ويعجبه وان كان عن نفع ومصلحة والقبح ليس الا ما يشمئز منه العقل
ويستنكره في حد ذاته وان لم يكن فيه مفسدة لاحد كالظلم ولذا قلنا باعتبار الالتفات
والاختيار في اتصاف الشيء بالحسن والقبح ولذلك الحسن والقبح الشرعيين الموجودين
في الشرعيات فانهما عبارتان عن المصلحة والمفسدة العائدتين الى العباد وقد عرفت
سابقا تغايرهما للحسن والقبح العقليين وان النسبة بينهما عموم من وجه ولذا لا يعتبر
فيها الالتفات مع اتفاق الكل باعتباره في العقليين منهما والعبادات الغير الملتفت
اليها كيف تكون معروضة للمحاسن والقبائح العقلية مع عدم الالتفات العاقل الشيء
من محاسنها ومفاسدها وهذا شاهد قوي لمغايرة الحسن الشرعي للحسن العقلي وانما
الحسن الشرعي عبارة عن المصلحة والمفسدة واما اذا كان كذلك فلا ريب ان المصلحة
والمفسدة قابلة للتدارك كما في الجهاد ونحوه وهذا هو الوجه في استقلال العقل
بالملازمة في حكمه وعدم استقلاله في حكم الشرع لاحتمال تدارك في الثاني دون الاول
وثانيا بعد تسليم اتحادهما في المقام ان الملاك في نظر العقل هو الحسن
والقبح ومتى احرزهما في فعل يحكم على طبقه وان كان في الواقع متدارك بامر آخر.

فانه

لان التدارك لغير الملتفت اليه لا يصح توقف العقل عن حكمه وهذا بخلاف ما في محل النزاع
قد يكون حسنا في نظر الشارع ولكن لا يعقل توجه الامر اليه من جهة غفلته عن العنوان +
فلو في ذلك بجبران الشارع وان لم يكن مطلوبا منه وكذا يحتمل في المقام ان يكون مصلحة
الفعل متداركا في الواقع ولكن لا يعقل ردع العقل عما ادركه من الحسن نعم لو منع +
عقله كان في الواقع نافعا وبالجملة ان احتمال التدارك مثل ما الاصل والاباحة في ذلك
استقلال العقل ولا يوجب تزلزله للفرق بين الاصل الجاري في الشبهة الحكمية +
والجاري في الشبهة الموضوعية والثاني لا يوجب التزلزل ابدا فالاصل الجاري في
باب التجري والوجه الثاني ان الظاهر من جملة من الاخبار ان لبعض الافعال المشتملة
على الحسن الملزم لم يتعلق التكليف والالزام بها وان المانع من الالزام ليس
الا العسر والمشقة مثل قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بعد كل فريضة +
وقوله ص لولا ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل ونحوهما مما دل
على عدم الالزام بالفعل الحسن لتسهيل الامر على العباد ورفع المشقة عنهم توضيح +
الاستدلال ان ظهور الاخبار المزبورة في استناد عدم الالزام الى وجود المانع الذي
هو المشقة في الالزام لا عدم المقتضي الذي هو الحسن في الفعل فيلزم ان يكون وجود
المقتضي محرز الثبوت وبناء العقلاء المزبور اولا كلية لولا انها لامتناع الثاني
لوجه الاول وثانيا انه اذا استند عدم الشيء الى عدم وجود المقتضي وفعل المتكلم
مستنده في كلامه وجود المانع يلحقه العقلاء باصحاب الظرافة او ارباب الجنون +
الا ترى ان المفلس اذا سئل عن وجه عدم الاشتغال الى البلد الفلاني فاجاب
بخوف الطريق كان مستهجنا عندهم في القول والمفروض عدم الالتزام والامر على
طبقه وهو يغني ان يدعي الخصم اخذ التفكيك بين حسن الفعل ووراء الامر
والالزام على طبقه واذا ثبت التفكيك في طرف الحسن ثبت في طرف
القبح بالاجماع المركب ولا يرد على هذا الوجه ما مر سابقا من الجواب عن الوجه
الاول

لتكليف

الاول لا الجواب النقضي ولا الحلي اما الاول فلان للخصم ان يختار في المقام كون التكليف
والالزام قبيحا لوجود المشقة فيه باخبار المخبر الصادق ولا يرد عليه انه لا يستلزم نفي
القبيح لانه ليس في المقام حكاية امتنان كما كان في رفع التكليف من الافعال الحكمية
ومنشاء الفرق استفادة الامتنان من ادلة المقام دون ذلك المقام فرق
ان السواك وتاخير العتمة لا مشقة فيهما ومع ذلك يرد عليه ان العسر والحرج من وجوه +
الفعل واعتباراته فالفعل الذي فيه العسر لا حسن فيه والذي فيه الحسن لا عسر فيه والحاصل
ان المخبر الصادق قد اخبر ان الافعال المزبورة مشتملة على الحسن بالتقريب المتقدم فلا
يمكن القول باشتمالها على الحسن ويؤيد ما ذكرنا من ان المشقة تكون في اصل الالزام + بعدم
وهو كاف في رفع الالزام ما ذكره اهل المواسعة في باب القضاء واهل المضايقة في دليل +
الاعذار في مقام رد القول بالمضايقة ووجوب التاخير من ان هذا الالزام عليهم وفيه مشقة
وحرج وهو مدفوع بادلة الحرج مع ان الحرج ليس في نفس الفعل اي التاخير بل في
الالزام عليهم بالتاخير هذا ما يمكن ان يحرر به الوجه الثاني واجاب عنه الانصاري ره بوجهين
احدهما ان الاخبار المزبورة احاد لا يعول عليها في العقليات المطلوب فيها اليقين كيف
يستفيد بالظن في قبال الادلة العقلية القطعية على الملازمة فاما ان يطرح او يؤول و
فيه اولا انها موجودة في الكتب المعتبرة معتضدة بالادلة الموجودة فلا محالة من الظن
الاطمينان سيما بمذاق المحدث الاخبار ومعه كيف يجزم بالملازمة وثانيا سلمنا عدم
قابليتها في قبال الادلة العقلية لكن تعارض الادلة النقلية وهو كاف في توهين
ادلة المشهور فان قلت قد سبق في رد الدليل النقلي للخصم ان الدليل النقلي
للملازمة حاكم على الاخبار المزبورة قلت الحكومة للوجه الثاني في المقام لان وجه الحكومة
في ذلك المقام على ما مر سابقا ان الدليل النقلي للمنكرين يتعلق بقبل البعث +
وللمثبتين ورد بعد البعث فلا تعارض بينهما لان الشارع رافع لموضوع الاول +
وهذا الوجه غير ات في المقام لان الاخبار المذكورة لم تعلق الحكم فيها بشيء +

بثبوت

حتى يكون الدليل النقلي للمثبتين حاكما عليها الا ان يقال اجابة للمشهور ان عموم
ادلة النقلية مخصصة بغير هذين الموردين المزبورين لهذه الاخبار فيخرجهما
عن تحت عموم الدليل وهو باق على عمومه بالنسبة الى غيرهما وتحرير
ان هذا المقدار من الخروج كاف في اثبات قول المنكر ورد المشهور +
مدفوعة بانه تظهر الثمرة في مورد لا نص فيه فان المثبت فيها يتمسك بعموم
الدليل والمنكر لا محالة لا ينكره وثانيهما ان الملازمة المدعاة في كلام
انما هي بالنسبة الى اوامر الاله وتكاليفه والتفكيك الذي هو مفاد الاخبار
المزبورة بالنسبة الى اوامر النبي ص لان اوامره ص يحتمل وجهين تبليغ بان يكون
من قبل الله تعالى وهذا هو محل الكلام وغير تبليغ بان يكون من قبل نفسه بمقتضى
مشيته ص بعد صدوره يقع مورد الامضاء له تعالى ويصير موضوعا لامره كصدور الامر
برفع الاجر الى الوالدين والدليل على صدور هذا القسم من الامر منه ص ما ورد في
الاخبار الواردة في تفويض جملة من الاحكام الى النبي ص وقد جعل +
لما في الكافي بابا وعلى هذا يكون مفاد الاخبار المزبورة انه ما اوجب على الامة
السواك وتاخير العتمة من ... كما هو مفاد الاخبار المفوضة الى النبي ص من باب الامضاء
التكليف فلا يكون تكليف الاله بل امر الرسول ص بالنسبة اليهما غير موجود
فلا يقع مورد الملازمة هذا ما وصل الينا من شيخنا الانصاري قدس سره في المقام
الجواب هو ظاهر كلامه في غاية الاجمال والابهام لان لقائل ان يقول
انه ص اما ان يامر بفعل مشتمل على المصلحة والحسن فيقع مورد الباب الملازمة واما
ان يامر بفعل خال عنهما فهو مستلزم للترجيح بلا مرجح وهو لا يصدر من الحكيم
فلابد من توجيه كلامه ره بحيث يكون سالما عن الجواب الاجمالي فنقول توضيحا

لاجمال

لكلامه ره ان اوامر النبي ص اقسام اربع لان امره اما ان يكون تبليغا صرفا بحيث
من النبي ص الا الرسالة الصرفة والا فينتفي التكليف والامر لا لصدور الامر منه ثم
واما ان يكون غير تبليغ وهو ايضا على قسمين لان امره ص هذا اما ان يكون
للمصلحة الكامنة في متعلقه بما يعود الى نفسه ص كان يامر احدا من العباد +
بشراء الخبز وايتاء الماء ونحوهما او الى ما يعود الى العباد المأمورين
وهو ايضا على قسمين لان المصلحة المزبورة اما ان تكون من المصالح الاخروية او
الدنيوية نظير امر الوالدين فان المصلحة في متعلقه اما ان يعود الى الوالدين
او الى الولد وعلى الاخير اما ان تكون من المصالح الدنيوية او الاخروية ويرجع الا +
الاقسام بعد ضم الامر التبليغي اربعة هذا احدى اقسام امره ص واما احكامها اما الا
الاول الذي هو الامر التبليغي فامتثاله ليس طاعة له ص بل اطاعة لله تعالى ووجوب الاطاعة
الى اقامة البرهان لانه ص على درجة البيان واما القسم الثاني فامتثاله اطاعة
له ص ووجوب الاطاعة ثابت بالضرورة مضافا الى الاجماع والفروق بقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ونحوها من الادلة الدالة على وجوب طاعته
ص اب روحاني كما هو مفاد قوله ص انا وعلي ابوا هذه الامة والوالدين لانه
فامتثاله ايضا اطاعة لامر الرسول ص لانه قسم من الامر التبليغي واما القسم الثالث +
الامر الالهي التبليغي لا الارشادي بثبوت المصلحة لان الملاك في الله
طبقهما تارة يكون من الله تعالى واخرى من الرسول ص والامر المولوي على
او الجمع الموجب لدية نحو ايضا امر من الله تعالى واخبار المفوضين بسبب ملكة الملكوتية
القسم كيف ولو كان مقصود المجيب خلاف من امر الرسول ص لمعلق على هذا
الحصر لا معنى له لان الملاك للامر الالهي هو المصلحة الاخروية موجودة في
متعلق هذا القسم من الامر فيدرج تحت باب الملازمة بل مقصود المجيب

تنزيل اخبار التفويض على القسم الاخر كاسيأتي و به يتم كلامه واما القسم الاخر فامتثاله
للرسول ص ويكون امره ارشاديا وتجب الطاعة بحيث لو تركه لعوقب عليه نظير امتثال امر الوالدين
اذا كان في متعلقه مصلحة راجعة الى الولد فان قلت كيف يكون الامر الارشادي من
الرسول ص اجامعاً لما هو الثاني كما في قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله فرهان مقبوضة الى غير ذلك
قلت جهة الفرق في غاية الوضوح لان الرسول اذا امر بشيء يكون فيه صلاح العباد
بحيث دنياهم وتركه العباد يوجب فوت تلك المصالح الدنيوية من جهة تشفقه ورافته
عليهم كسر قلب الرسول فيعاقبون عليه كما في امر الوالدين حيث انهما ايضا اذا امرا بشيء
والمصلحة دنيوية للولد كالامر باكل البطيخ الفلاني حيث انه يسمن البدن وتركه الولد يوجب
فوت هذه المنفعة منه كسر قلبهما من جهة تشفقهما عليه فيعاقب عليه وكذا الرسول ص فامره
ليس ارشاديا صرفا حتى التطبيق كامر الطبيب وارشاده الالكي بل فيه جهة التطيفية ايضا
بالتوبيخ النفري في الوالدين لان الله تع ايضا رؤوف بالعباد باعلى درجة فليكن امر ارشادية
ايضا كذلك لانا نقول سلمنا ذلك لكنه ص من جنس البشر ولازم البشرية عروض كسر القلب
وتالم الخاطر بخلاف ذات ذي الجلال فانه منزه عن الاتصاف بما ذكر وثبوت العقاب
على الترك من هذه الجهة المفقودة فيه تع اذا عرفت كل ذلك نقول تنزل اخبار تفويض
الامر الى الرسول ص ثم الى اوصيائه ع انما يصح في القسم لعدم ان الاشياء الكامنة فيها
المصالح الدنيوية للعباد وقد فوض الله فيها اليهم ع ولا ريب ان ملاك امر الله قبل امر
الرسول ص غير موجود فيها لخلوها عن المصالح الاخروية فلا يتوجه ورود الملازمة المدعاة في
هذا الباب هذا هو حسبما تشبع بايدينا من توجيه كلامه ره وتوضيح مرامه ومع ذلك لا يخ
عن المناقشة اما اولا فلان تاخر العتمة والسواك ليس مما اشتمل على المصالح الدنيوية
فقط بل فيهما مصالح اخروية ايضا واما ثانيا فلان مع وان اشتمل على المصالح
الدنيوية لكن المصلحة فيه غير منحصرة فيها ومع ذلك كيف يمكن جعلها موردا
لتنزيل اخبار التفويض بناء على المعنى الذي قلنا به توجيها لكلام المجيب واما ثالثا فلعدم

التسليم فلان المنافع الدنيوية ليس لها قدر ومنزلة في نظر الانبياء ع حتى تورث فوتها
كسر قلبهم وملال خاطرهم حاشا وكلا شانهم في المقام ما ورد ان من مقامات المؤمن
انه لو جعل تمام الدنيا بمنزلة قلادة من الذهب مزينة بالجواهر وعلق في عنق المؤمن
ثم انقطع في عنقه وزال فلم يصل بخاطره ان المفقود هو القلادة الموصوفة او شيء اخر
مما لا قدر له واذا كان هذه صفة المؤمن فكيف حال الانبياء والاولياء واما رابعا
فلان امر الرسول ص امته بما فيه من المصالح الدنيوية تشفقا خلاف التلطف والتنبيع
لان كثيرا من العباد بتركه فيقعوا في محذور اشد اعني ترتب العقاب عليهم وهو خلاف
الشفقة والتلطف واما رابعا فلما سيأتي بعد هذا من ان اخبار التفويض لا تصلح
للحمل على المعنى المزبور ثم ان ههنا بعض الاخبار التفويض ذكره المجلسي ره في مرات العقول
ولا تصلح حمل اخبار العتمة والسواك عليه ايض وهو ان يكون المراد تفويض بيانات
في الموضوعات الخارجية اليه ص مثل ان يرى ص مثلا عدم المصلحة في وقوف العباد في
الموضع الفلاني لايراثه فوت الصلوة عنهم فامرهم بالارتحال عنه الى غير ذلك
مما فيه المصالح المفوضة بالنسبة الى الموضوعات الخارجية ووجه عدم الحمل ان
وجوب تاخير العتمة والسواك انما هو من الاحكام الشرعية الكلية لا الموضوعات
الخارجية فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان اجوبة شيخنا الانصاري قدة عن هذا المحذور
نافع فالتحقيق في المقام ليتضح الحال ان نقول ان غاية ما ثبت من اخبار تاخر
العتمة والسواك مجرد ثبوت الحسن فيها بحيث يكون مقتضيا للتكليف وهو لا يكفي
في تحقق التكليف بل لا بد من احراز عدم المانع له ومن جملة المانع وجود المفسدة
في نفس التكليف ولذا ذكر المتكلمون كما مر ان من شرائط التكليف عدم المفسدة
في نفس الفعل لا انه اي هذا على مقالة الخصم لان اصل مقتضاه في قبال القوم
ان مجرد كون الفعل حسنا لا يكفي في تحقق التكليف بل لا بد من احراز عدم
المفسدة فيه فانه قد يترتب حسن الفعل لا انا نقول لا نتحاشى من الالتزام بمقالة

الخصم اذا كان حقا وهو قد غفل عن مراد القوم وتخيل نفسه في قبالهم مع ان
القوم ليس الا ذلك ولذا ذكر المتكلمون في شروط التكليف عدم المفسدة
فيه وبالجملة كون الخصم اي صاحب الفصول ره في قبال القوم مجرد خيال منه ره
والا فهم لا يلتزمون الا بذلك وتحقيق الحال فيه ان الافعال على قسمين قسم يكون
الحسن والقبح فيها ذاتيا مثل الظلم والاحسان والكفر بالله والشكر لله سبحانه
وقسم يكون الحسن والقبح فيها بالوجوه والاعتبارات لعدم الحسن والقبح فيها من
المقتضيات للعلل التامة كما في القسم الاول فان كان من القسم الاول
فلا تصلح لمزاحمة جهة التكليف بجهة الفعل بل اذا اشتمل الفعل على الحسن الذاتي
او القبح الذاتي فلا محالة يتحقق التكليف على طبقه لان بالذات لا يتخلف وان
كان من القسم الثاني فمن شرط تحقق التكليف على طبقه عدم المفسدة في نفس
التكليف والدفع مزاحم حسن الفعل فلحاظ جهة التكليف في القسم الاول ليس
بشرط والاشتراط التناقض بخلاف القسم الثاني في هذا الكلام في معنى اخبار
التفويض الثابت في حق الرسول والائمة ع وقد ذكروا العاملون عدة قد
صدر كل واحد منها من احد يجيب مذاقه واحسنها بحيث يطابق المذهب في
يعني احدهما ما سمعت من المجلسي ره من ان المراد تفويض امر الموضوعات
الخارجية اللتي لها مدخلية في السياسة وفيه ان هذا مخالف لظاهر الاخبار في
هذا الباب فان المنصوص فيها تفويض الاحكام وثانيهما ما ذكره المجلسي ره في مرات العقول
ايضا ناسبا الى مشايخ الكبار من الرواة وارتضاه صاحب الفصول ايضا في اول مسئلة
الحسن والقبح وهو ان الله تعالى خلق نبيه ص يؤدبه بما اراده ثم ادبه على معرفة
جهات الاحكام ثم فوض اليه الاحكام ايضا انه لم ياذنه في مراجعة خلقه في معرفة الاحكام
وهذا المعنى مما لا مجال للمناقشة فيه الا ما ذكره السيد ره في شرح الوافية في باب الكتاب
وهو وجوه في كل منها مجال للمناقشة وملخص الكل ان تفويض الاحكام الى النبي ثم
الى اوصيائه بان يبينوا الاحكام من عند انفسهم مخالف لظاهر الكتاب والاخبار ثم

اما الاول فبروايات منها قوله تع ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم
ان اتبع الا ما يوحى الي ومنها قوله تع ايض وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى ومنها قوله تع ايض نزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء ومنها لا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين فان الاحكام الملقاة لو كانت من الرسول ايض لما احتاج بتبليغه
ايض فيما يوحى ولما كان القرآن تبيانا لكل شيء ولما اشتمل القرآن على كل شيء واما
الثاني فهو ايض يدل على طوائف منها رواية حجة الوداع وما هو بمضمونها مما يدل على انه ما من
حكم الا وقد بلغه النبي ص وهذا انما يرد على الفقرة الاخرة من روايات التفويض اي
تفويض الاحكام الى الاوصياء ايض دون الاولى اي التفويض الى النبي ومنها ما ورد
من عرض الروايات على الكتاب عند التعارض لان الاحكام لو فوض اليهم فكل حكم
صدر منهم ولو على المخالف يكون حقا وهو عين الواقع فلا يحتاج الا الجرح والتعديل
مثلا اذا روى عن احدهم نجاسة الغسالة وعن اخر طهارة فكلاهما نزل بقاب للواقع
والمجتهد بايهما اخذ فهو مخير فلا يحتاج الى الترجيح سندا ودلالة وهو خلاف اجماع العلماء
وانت خبير بما فيه لان المورد اما ان يلتزم بتواتر اخبار التفويض لفظا ومعنى
اولا فان التزم بالثاني فهو يستريح لان المسئلة من العقائد فلا يكفي فيه غير المتواتر
فلا بد من طرحها وان التزم بالاول فنقول في جوابه ان الخبر اذا وصل حد التواتر
فلا بد من التاويل في ظاهر ما مر قباله وفيما نحن فيه ايض لا بد من تاويل ظواهر الايات
والاخبار المزبورة بنحو من الوجوه حسبما يقتضيه المقام ويوفق الكلام مثل ان نق
في الاية الاولى بانها عام مخصص بغير انه لا ينافي الالهام والوحي فيما يوحى وهكذا في
كلها في غير الوجه الاخر واما الوجه الاخر اي الاخبار الواردة في الترجيح ففيه انا نلتزم
بالتخيير في مقام التعارض واما الفحص عن المرجحات سندا ودلالة من جهة رفع احتمال
الكذب واحراز كون الخبر صادقا في المرجحات السندي ودفع احتمال المجاز واحراز
كون الكلام على وجه الحقيقة في المرجحات الدلالية واما بعد احراز هذين المقامين
فلا باس بالالتزام بالتخيير بينهما وبالجملة فبعد احراز كون الخبرين صادقين وكونهما
على وجه الحقيقة لا باس بالتخيير وكون كل منهما مطابقا للواقع وبلحاظ الترجيحات
من جملة احراز هذين المقامين ثم ان الفاضل المزبور بعد انكاره الملازمة

الواقعية بنى على ثبوت الملازمة الظاهرية فلنا في عنوان البحث بعد نفي الملازمة الواقعية
هذا اذا اريد بالملازمة القطعية الواقعية منها ولو اريد منها الملازمة ولو بحسب الحكم
فالظاهر ثبوتها ولعل ان مقصده في اثبات الملازمة الظاهرية هو الافعال التي
يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار واما لو كان الحسن والقبح فيها من ذاتيات الفعل فيها
فلا شبهة في ان الملازمة واضحة ولا يصلح شيء لمزاحمتها كما عرفت قبل هذا وكيف كان
فقد فرع على هذا العنوان اعني دعوى ثبوت الملازمة الظاهرية امور ثلث على ما يستفاد
من صدر كلامه الى ذيله احدها حجية القطع فانه جعل الابتنية في طريقيته عند العقل
بجميع اقسامه لكنه حجة ظاهرا لانه ربما يحتمل وجود مفسدة في الواقع ونظر الشارع في
سلوك ما يحصل منه القطع كالقطاعي مثلا ولكن هذا الاحتمال غير معتنى به لوجوه
تاتي في مقام الاستدلال على اثبات هذا العنوان فيبتنى على حجيته ظاهرا ثانيها انه اذا
ادرك العقل حسن الفعل او قبحه وشك في وجود جهة في التكليف مقتضية لخلافه
بخلاف مقتضى صفة الفعل حيث قال ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف
وادرك جهات الفعل حكم بثبوت التكليف ثالثها ما اذا ادرك بعض جهات الفعل
وجهل وجود جهة اخرى فيه معارضة للجهة المدركة وبعبارة اخرى ادرك بعض المقادير
الجنسية في الفعل وشك في اندراجه تحت عنوان فيه او بالعكس كما اذا ادرك
فيح حظ هذا اليتيم لكونه ظلما عليه وشك في كونه حسنا لترتب بعض اغراضه ومن ذلك
بالقبح وحرمته عنده في مقام الظن ومثله ما لو ادرك قبح الكذب واحتمل
معه حصول النجاة لنفس محترمة اذا ادرك حسن الصدق واحتمل معه الكذب ...
شعب هذا النوع مسئلة التجري والى هذا النوع اشار بقوله بعد النوع الثاني
وقريب منه ما لو ادرك الفعل كبعض جهات الفعل المقتضية لحسنه او قبحه
وشك في وجود جهة تعارض تلك الجهة فانه يحكم بثبوت التكليف على حسبها والاعتقاد
باحتمال الجهة المعارضة ولعلم ان الوجه في تكثير الاسلوب ان الاحتمال والشبهة
في الاولين الاولى من مقولة الشبهة في الاحكام وفي الاخرين من قبيل الشبهة في
المصداق ضرورة ان الكذب مثلا من حيث الحكم كبرى كلي والشبهة من حيث

الملازمة

المصداق اذا عرفت هذا فاعلم ان ما استدل على اثبات مدعاه هذا بحيث يثبت الملازمة
الظاهرية في الصور المرقومة وجوه ثلث احدها عموم الآيات والاخبار الدالة على انه تعالى
يأمر بالعدل وينهى عن المنكر ويحل الطيبات ويحرم الخبائث فان القطع في النوع
الاول والفعل في النوعين الاخرين مما اشتمل على مصلحة وحسن يشملها العدل والاحسان
وثانيها بناء العقلاء حيث لا يتركون الفعل بمجرد اشتماله على المصلحة ولا يعتنون
باحتمال وجود المانع لما ... وثالثها ان احتمال وجود المانع مدفوع باصالة عدمه هذا وقد
اجاب شيخنا الانصاري قده عن الكل اما الاول فبان الآيات والاخبار المزبورة على
عكس المقصود ادل ضرورة انها على تقدير دلالتها تثبت الملازمة الواقعية في الظاهرية
لانها من الادلة لا الاصول وليس نظرها الا اثبات الواقع واما الثاني فلا نمنع بناء
العقلاء على ذلك بل بناؤهم من حيث الفعل والترك يدور مدار وثوقهم واطمينانهم بعدم
المانع لا لان وجود المانع بمجرد كونه محتملا لا يعتنى به وثانيا بعد تسليم استقرار بنائهم فانما هو
مسلم فيما اذا كان الشك في وجود المانع لا مانعية الموجود وما نحن فيه من قبيل الثاني
لوجود ما يحتمل المانعية والحاصل ان بناءهم غير مسلم في الشك في مانعية الموجود الا ترى
ان من اراد المسافرة الى بلد خاص من طريق خاص لعدم وجود المقتضي ويحتمل مانعية شيء
شيء موجود هنا غير معتور اليها وعلى فرض اقدامه فهم لا يترتبون اثار وصول المسافر
الى تلك البلدة من ارسال المكاتيب والبدار اليه وثالثا بعد التسليم نحو مسلم فيما اذا
استند الشك بوجود المانع واما اذا استند لعدم المقتضي فهم غير بانين على الفعل وما نحن
فيه من هذا القبيل للمنع من كون الحسن والقبح تمام المقتضي لاحتمال ان يكون هناك
شرط فارتفاع التكليف في شخص كما يحتمل ان لوجود مانع منه يحتمل استناده الى فقد شرط
من شروط التكليف ولا معنى لاحرازها فالجزم بان العدم في امثال المقام مستند
الى وجود المانع رجم بالغيب واما الثالث فان اريد به قاعدة العدم المستندة الى
بناء العقلاء فقد عرفت حاله وان اريد به استصحاب عدم المانع ففيه اولا عدم العلم
بالحالة السابقة فان ما يحتمل مانعيته مقارن له منذ خلق ومن جهل يحتمل مانعيته وثانيا بعد التسليم

الذي

فانما يثبت بالاصل المزبور حسن الفعل او قبحه وهو ليس من الآثار الشرعية نعم يترتب عليه
الشرعي وهو اصل مثبت لا اثبات له عند التحقيق وما لنا ما مر في الوجه الاخير في مقام
رد بناء العقلاء وقد استجود الاستاذ العلامة دام ظله هذه الاعتراضات وزاد في
عليها بالنسبة الى الامر الاول بخصوصه بان العمومات مما لا ربط لها لاثبات حجية
القطع فان غاية ما يستفاد منها حرمة القبيح ووجوب الحسن واما ان القطع الحاصل
بان هذا الشيء حسن مثلا يكون حجة ام لا فهي ساكتة عن الاشعار به فضلا عن الدلالة نعم
سوقها لبيان ان الاحكام الشرعية الحاصلة في كل من الاقسام المفروضة في كلامه فنقول ان المتحصل الاول اي حجية القطع فقد
يبتني انها عدم وفاء شيء من الادلة على اثباتها لكن بعد الغض عنها يمكن تصحيح بناء
على ثبوت بعضها وهي تامة كون اعتبار الطريق العقلي تعليقيا سواء كان قطعيا كما
في حجية القطع او ظنيا كما في حجية الانسداد ويدل عليه تواتر القياس في زمان
الانسداد سواء كانت كاشفة كما هو مبنى المنفعة فيها او ارشادية سوقيا لبيان عدم
الاصابة للواقع في الظنون القياسية وقد تقدم في دليل الانسداد تفصيله
في توضيحه ثم بعد فرض ثبوتها يصح الحمل بحجة ظاهر اعتماد على الاصل لكن الكلام
منه اصالة عدم المفسدة او صفة المزاحمة او غيرهما مما لم يترتب عليه اثر شرعي
يرد عليه ما تقدم بل المراد اصالة عدم صدور الخطاب الشرعي الذي يقتضي المنع فان
دل الخطاب على التكليف فرجعها الى البرائة وان سبق للحكم الوضعي كقطعية الاول
الجاري عندهم في اعتباره لما هو المجرى في المستدل واما القسم الثاني ففي اجراء احتمال بايد تأمل شود
مزاحمة جهة التكليف لحسن الفعل فما ذكر شيخنا من الايراد فتكملة بالنسبة الى
الدليلين الآخرين واما العمومات فتكون ناقصة في هذا القسم بناء على ما تقدم من ان المراد
منها ما هو المفهوم عرفا ولو كان ذلك كتشخيص الموضوع الذي لا يكون العرف مرجعا
فيه اما من باب تنزيل الخطاب على الموضوع العرفي او لاجل لزوم الخطاب ...
والسر في اعتباره في المقام ونحوه لاحد هذين الوجهين هو الفرار عن المعلومية كما تقدم

فبعد ثبوت المعروف والمنكر عرفا يشمله عموم الآية ويدفع به احتمال مزاحمة جهة التكليف
والحاصل انه اذا كان الحكم معلقا على مفهوم مختلف مصاديقه بين الشرع والعرف فالمتبع
المتبع في ذلك نظر العرف وهو المعول خروجا للكلام عن اللغوية اما من باب تنزيل
الخطاب على الموضوع العرفي كما قيل في الولد انه منزل على وجه في الفراش لا على الخارج
من فعله كانه تنزيله على الواقع وكون العرف طريقا اليه بان يقال ان المراد منه هو
الولد الواقعي والفراش طريق شرعا لثبوته وتوهم ان هذا من باب التمسك بالعام في
الشبهات المصداقية نظرا الى العلم بخروج المعروف والمنكر العرفي من تحت هذا العام لاجل
مزاحمة جهة التكليف فاذا شك في خروج شيء لا وقع للتمسك بالعموم عند المحققين
لاحتمال كون المشكوك داخلا في المخرج مدفوع بانه لم يثبت هنا خروج عنوان كما شك
في كون المراد من مصاديقه حتى يمنع التمسك بالعام بل المخرج هو الخصوصيات فهو من قبيل
الشك في اصل التخصيص فيكون عموم العام محكما واما ما اورد عليه شيخنا الانصاري ره من
انها ادلة اجتهادية ناظرة الى الواقع ولو كانت ظنية مدفوع بان ذلك لا يجدي في المقام لاجل تحيل قطعية دلالتها وسندها او لاجل
الموضوع مع كونه بعيدا ضرورة عدم خروج العمومات عن حد الظهور ومجرد نظرها الى الواقع
لا يوجب كون مفادها واقعا الحكم وغيره بان مفاد الادلة الظنية احكام ظاهرية
مع ان مقصود المستدل من احكام الظاهرية هذا المعنى والمناقشة في التسمية ليست باب
المصطلح فالملازمة الظاهرية على هذا القسم كسائر العمومات لا غائلة فيه واما
القسم الثاني اي احتمال مزاحمة جهة الفعل فقد عرفت ان ذلك قد يكون في الشبهة
الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية اما الاولى فقد وافقنا فيه السيد الصدر ره في
منع الملازمة الواقعية من جهة احتمال خفاء الحكم وقد مر مناقشته شيخنا الانصاري ره
في ذلك من وجهين احدها انه لا يكون ادراك الحسن ذاتيا بحيث لا تزاحمه الجهات و
وقد اجيب عنه بان ذلك انما هو في العبادات التوقيفية دون الاصولية وكلام
الفقهاء فيها وثانيا ان جهات الفعول محتمل للازم الجهة المدركة وقد ادعونا الخ

بيانه وهذا مجمله فالتحقيق في المقام ان الجهات تارة يكون مغفولا عنها بحيث ولا
التفات لها من الفاعل اصلا وهذه هي التي لا يكون قابلة للالزام لا
لاتفاق القائلين بالحسن والقبح نظرا الى انها ظاهر بان تخصيصهم على الموضوع
المعلوم ومع عدمه لا موضوع لما حكم على المراجح وهذا كثيرا ما يتفق في الشبهات
الموضوعية وكلام الشيخ ره في مسئلة التجري منزل عليها واخرى يكون ملتفتا اليها
لكن مع الشك في صلاحها للمراجحة وهي وان لم يكن معروضة لاحد الوصفين
الا انها مع فرض الالتفات نافعة لحصول الجزم للعقل بحسن ذالك الفعل بل العقل غير جازم
في احراز المقتضي فان الكلام ليس في مجرد امكان وجود المزاحم ضرورة انه غير مجد في
بل العقل معه قاطع بالعدم بل انما هو مع احتمال وجود المزاحم الاقرب ... بالشك
ومن الواضح ان مع وجود هذا النحو من الاحتمال لا يحصل للعقل جزم فاحتمال عدم المراجحة في مثل
ذالك لا سيما في الشبهات الحكمية كلها بل كلها من هذا القبيل فان الكلام في حق المجتهدين
الملتفتين الى جهات المزاحمة نعم في الشبهات الموضوعية قل ما يتفق ذالك ايضا في هذا النحو
الحدثية فيما ادعاه شيخنا الانصاري ره في كلام السيد صدر ره ردا عليه بل قد تبين ان
مع احتمال مزاحمة الجهة ليس للعقل حكم بالملازمة كما هي ما نعة بالادلة الشرعية الظاهرية
من العمومات ونحوها بهذا في الشبهات الحكمية واما في الشبهات الموضوعية فما يكون من قسم
الاول فكلام الانصاري ره فيه متين والملازمة فيه واقعة اذ مع الغفلة يكون هذا الحكم
من العقل في هذا الموضوع واقعيا وتسميته بالظاهري لا تحصل لهم وما يكون من قسم
الثاني اي مع الالتفات الى جهة المراجحة ما لا مجرى لها فيه لكون الشك في تحقق الموضوع
نعم يمكن التمسك في دفع الاحتمال باصالة العدم الجارية في الاحكام الوضعية عند الشك
فيها فيثبت بها الملازمة الظاهرية فهذه الصورة تخصيصها لدليل الاصل هذا تمام الحق
في مسئلة الملازمة وملخص التحقيق فيه هذا بثبوت الملازمة عقلا وشرعا لكنه غير مجد
للفقيه لان العناوين المعروضة للحسن والقبح باسرها عناوين ثانوية يصعب احرازها فلا
على الفقيه في الموارد الشخصية من عدم انكشاف احراز الجهة في الكلام في القول بالتفصيل
وهو قولان احدهما التفصيل بين المعارف وغيرها بان خص الانكار بالاخير
وثانيهما التفصيل بين الضروريات والنظريات بان خص الاثبات بالاول

وهذا صدر من مثبتي الملازمة والاول صار ليس ذهب الى الانكار وهو الفاضل التوني و
حيث قال بعد ان انكر ثبوت الملازمة من الاطلاق واستدل بجملة من الروايات التي
مر ذكرها في ادلة المنكرين وذكر في ذيلها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام
على خمسة الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله الى ان قال ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه
فيكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
ان هذا الخبر الاخير يستفاد منه عدم حجية العقل مخصوص الاحكام دون العقائد ولما كان مجرد
هذا غير كاف في الذهاب الى التفصيل المزبور ضرورة ان هذا الخبر وان كان مقيدا
بالاحكام والروايات السابقة من المطلقات لكن قاعدة الاطلاق ليس لها مسرح
في مقام الكيفية وما نحن فيه من هذا القبيل لان مفاد كل منها عدم حجية العقل فهو مقتض وقاد
مستدلا على ما اتخذه من التفصيل بما دل عليه جملة من الايات وجملة من الروايات
من تعذيب المشركين وعبدة الاوثان فانها باطلاقها تشمل زمن الفترة ايضا ولولا
حجيته في المعارف لما كان وجه للتعذيب المزبور لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان
محكمة عند كل من هو من اهل التحسين والتقبيح وقد اجيب عنه بوجوه منها ما عن الكاظمي
الكاظمي ره من ان ما دل على المعذورية بالنسبة الى ما لا نص فيه وزمن الفترة خاص
وهذه اي ما دل على التعذيب عام باعتراف المستدل فيخصص الثاني بالاول وفيه
ان عبدة الاوثان معذبون في غير زمن الفترة وبالنسبة الى غير ما لا نص فيه وفيه
ان ما ورد في المعذورية في زمن الفترة انما هو في حق المستضعفين والقاصرين
ممن كانوا في الفحص عن حال النبي والامام بعد النبي والامام كما هو ظاهر لفظ الفترة
ممن له قابلية التكليف والكلام انما هو في كامل العقول وقابل التكليف
واحتقدوا الخلاف كما المشركين وليس لنا خبر يدل على معذوريتهم ولو في زمن
الفترة ومنها ان النسبة بين ما دل على المعذورية في زمن الفترة وما دل
على تعذيب عبدة الاوثان عموم من وجه لان الاول عام بالنسبة الى المعارف
كان الثاني عام بالنسبة الى زمن الفترة وتخصيص الاول بغير المعارف

كما هو مدعى المفصل ليس باولى من تخصيص الثاني ومنها ان الاخبار بالوعد والوعيد وثبوت التعذيب
لا يختص بمن اعتقد المنكر في المعارف بل لنا ايات واخبار كثيرة تدل على اللعنة والعذاب
بمن اتى ببعض المناكر الفرعية كالظلم والكذب والزنا وغيرها وهي باطلاقها تشمل زمن الفترة
ايضا فلا وجه للتخصيص بالمعارف ومنها ان عذاب المشركين والوثنيين في زمن الفترة من اين
يكون من جهة حجية العقل لم لا يكون من جهة بقاء دعوة النبي السابق حيث ان وجود الادلة
وتوحيده وعدالته فلم يثبت حجية العقل في بالنسبة الى المعارف ومنها ان فيما يتوقف التكليف من ان
نفس الاعتقاد غير مقدور فلا يترتب عليه العذاب ومرجع التعذيب عليه الى التعذيب على المقدمات
النظرية الاختيارية المفيدة للاعتقاد وقد ناقش فيه في ان بوجهين فراجع ومنها ما عن السيد الكاظمي
قده ايضا وهو احسن الوجوه واسدها من ان المعارف خارجة عن محل موضوع مسئلة الملازمة
وتوضيح المقام ان الحكم العقلي قسمان ما لا يكون مبتنيا على قاعدة التحسين والتقبيح بل يكون على
وجه النظر والاستدلال اما الاول فكحجية القطع مثلا وما يكون مبتنيا عليها والثاني ايضا قسمان
ما يكون موضوعه افعال الخالق المعبود وما يكون موضوعه افعال المخلوق والعبد ومحل الكلام
في الملازمة هو الحكم العقلي المبتني على قاعدة التحسين وكان موضوعه افعال العباد لكن لا مطلقا
بل اذا كان فعل العبد قابلا لتوجه الحكم التكليفي اليه وعلى هذا يخرج عن محل مسئلة الملازمة
امور ثلاث الاول الحكم العقلي الغير المبتني على قاعدة التحسين والتقبيح والثاني ما كان
مبتنيا عليها لكن موضوعه افعاله تعالى والثالث ما كان موضوعه افعال العباد لكن كان
الحكم المتوجه اليه ارشاديا لا تكليفيا اذا عرفت هذا فنقول ان المعارف امور ثلث
منها ما يكون من قبيل الثاني كالعدل والمعاد لانهما من افعاله تعالى ومنها ما يكون من
قبيل الاول كمعرفته تعالى فانها وان كانت من افعال العباد لكنه لا يبتني على قاعدة
التحسين والتقبيح ولذا يقول بوجوبها الاشعري المنكر لها بل يتم على وجه النظر والاستدلال
انا نبرهن ان الاثر يدل على وجود المؤثر ومنها ما هو من قبيل الثالث كوجوب النظر
في المعجزة للانه ارشادي لا تكليفي وهو خارج عن محل مسئلة الملازمة كما سبق في
بيان الثمرات هذا كله في القول الاول واما القول الثاني وهو التفصيل بين الضروريات

لابلس

والنظريات فهو ما ذهب اليه السيدان المحققان السيد السيد الصدر والسيد المحقق في
شرحيهما على الوافية وما اختيارهما في القول المذكور كلام الماتن حيث انه بعد ان
انكر حجية العقل راسا واستدل بالايات والاخبار ذكر ما يؤيد المدعاه ان محبوب الله
تعالى ومطلوبه هو الاتفاق والايتلاف ومع ذالك كيف يرضى باستفادة احكامه
من العقول مع اختلاف العقول في الحكم وتشتتهم في الراي وقد ذكر الثاني في شرح
هذا الكلام ان المطلوب لله تعالى وغرضه من عباده ادراك الدين بالدين والاتفاق في الاحكام
منهم وحوالة استفادة الاحكام من العقول المختلفة المتشتتة نقض لغرضه تعالى وهو قبيح
يصدر عن الحكيم تعالى وذكر السيد الصدر ان كلام الماتن انما يتم فيما يختلف فيه العقول لا
ما اتفق العقول على عليه وهذا هو التفصيل المزبور واتبعه في التفصيل المزبور الشارح
وقد احتج له بعد اختيار له في الاستدلال عليه بكلام طويل ملخصه ان الفقيه اذا اراد ان
يثبت حكما بالعقل فلا بد له من ترتيب قياس سواء كان في الضروريات او النظريات
فان كان هذا من الضروريات واتفق فيه العقول فيقول في ترتيب القياس ان هذا
مقطوع به ضرورة وكلما هو مقطوع به ضرورة فهو مطابق للواقع ونتيجته ان هذا
مطابق للواقع ثم يجعل نتيجة هذا القياس صغرى للقياس الثاني ويقول ان هذا
مطابق للواقع وكلما هو مطابق للواقع فهو مطلق ربه ع ونتيجته ان هذا حكم الله
بخلاف النظريات فان كلية الكبرى في القياس الاول منها محل المنع غير قابل للمناقشة فلا ريب في انا نرى كثيرا من التخلف
العقول لا يستلزم مطابقته للواقع فالعقل حجة في الاول لان القياس يتم
في اثبات حكمه تماما دون الثاني لان المقطوع به عند واحد بانفراده مع اختلاف سائر
وقد اورد عليه بما ملخصه ان المقطوع به في نظر العقل ان لوحظ بالنسبة الى ترتيب القياس كما عرفته وقد اورد

نمام

بالاغير القاطع فظلمن المزبور مجمله لكنه خارج عن الكلام لان الكلام انما هو بالنسبة الى
نفس القاطع وان لوحظ بالنسبة الى القاطع فقد العقل منه المنع المزبور اي منع مطابقة
ما قطع به للواقع لانه حين قطعه يرى نفسه في متن الواقع ولا يحتمل المخالفة وان رأى
التخلف في سائر الموارد (اللاحقة) عن كونه قاطعا وهو خلف هذا اولا وانت خبير بانه
بعد التأمل في مطالب المستدل لانه ره ملتفت الى الايراد المزبور واجاب عنه بما هو
في غاية الغموض وتشرحه على ما يستفاد منه من مطاوي كلامه بعد انه لا بد من الالتزام
من الايراد بكون حجية حكم العقل تعليقيا كما هو مذهب بعض الاجلة في المحققين
لا تنجيزيا كما ذهب اليه الانصاري قده ان المهدم للقياس في النظريات
ليس منع المقدمة الثانية في القياس الاول بل المهدم له منع المقدمة
الثانية في القياس الثاني اي كلما هو مطابق للواقع فهو مطلوب للشارع ولا
لدعوى الملازمة الكلية بين الواقع ومطلوب الشارع لاحتمال ان يكون هذا القطع
الذي تعلق بالواقع منهيا عن سلوكه لان الشارع ربما لا يرضى بالوقوع في الواقع من حيث هو
من اي طريق حصل ولو من القياس والتمثيل بل من طريق خاص
فليس الواقع بما هو واقع ملازما لمطلوب الشارع مطلقا فان قلت ان هذا
لا يوجب التفصيل بين القطع العقلي الضروري وبين النظري لان احتمال النهي
موجود بالنسبة الى كل قطع ضروريا كان او نظريا لان حجية العقل اذا كان
تعليقيا فلا فرق بينهما فلا يتم التفصيل المزبور قلت ان القطع يقتضي
جبلية العقل لازم السلوك ما لم يصل عنه نهي نعم بعد وصول النهي لا يجوز العمل به
والقطع الضروري اي ما يحصل من عقل بعد اتفاق سائر العقول لم يصل النهي
عنه فيجب العمل به بخلاف النظري فانه منهي عنه وذلك لان المستدل قد دل به
في اول كلامه ان بعض الجاهل من عباده كمن جحود الدين بل هو مع انقاته
ايضا لا نعم فالعقول المختلفة المستنبطة مما لا يرضى العم تقريبه بالعمل بها مما هو

التفصيل المزبور

كاف في المنع والعجب من الفضول حيث انه مع قوله بالتعليق في حجية القطع قد اورد على
بالايراد المذكور وقد عرفت ان هذا التفصيل في غاية المتانة على القول بحجية القطع تعليقيا +
فالتحقيق في الجواب عن هذا التفصيل ان يقال انه منقوض بالقطع الحاصل في موضوعات الاحكام
فانه لا شبهة بحيث قد وصل حد الضرورة في انه لا فرق فيه بين الضروري والنظري فكذلك في الاحكام
وثانيا ان اصل الحجة فاسد لانه محل بين ان حجية القطع تنجيزي غير قابل للتعلق النهي عنه
وينبغي التنبيه على امور الاول في بيان ثمرة المسئلة قيل في الواقع انه لا يكاد يوجد مع تبدل تحت
هذه القاعدة الاولى هو منصوص من الشارع ووصل النص الينا فالفائدة في هذه المسئلة نادرة
والمحدود الشارع الصدرية ونبعه فيه في المناهج وخالفه السيد الماهر فذكر ان ثمرة المسئلة
امور كثيرة وفي بعد تفصيلها او بعد ذلك من البذرة وتبعه في ذلك في الاشارات بل زاد
عليها وهي على ما ذكره الاول لو فرضنا احدى الثمرة في زمن الفترة اي ما لا يوجد فيه نص فان
قلنا بالملازمة فالمرجع هو الحكم العقلي الخاص والا فيرجع الا ما يوشيه من الحكم في الاشياء قبل
الشرع وفيه ان هذا غير وارد على الماتن لانه قال ان الثمرة نادرة ولم يقل علامة وثانيا ان اراد
بمستفي كلامه نفي الفائدة بعد ورود الشرع للفقهاء المتشرعة لا قبل الشرع واهل زمن الفترة
وبعبارة اخرى هذه ثمرة علمية ومراده نفي الثمرة العملية وثانيها وثالثها ورابعها ما هو من باب
واحد وهو حكم الناشئ في بلد الاسلام وحكم من هو من تبعة الكفر كخدام الكفرة وحكم المجتهد فيما
ضاق وقته او كان محصورا ولم يقدر على الاحتياط او كان عادم الاسباب فان قلنا بالملازمة
فالمرجع هو ما حكم به عقله في المسئلة والا فالمرجع هو الاصل المقرر فيما لا نص فيه وفيه +
اولا ان المسائل المزبورة ليست من ثمرات مسئلة الملازمة بل هي مبتنية على مسئلة اخرى هي
ان تعذر الشرط يوجب انتفاء المشروط ام لا توضيحه انه ان فرض المسئلة التي هو محل الكلام
الناشئ في بلد الاسلام او من هو في حكمه من غير المستقلات التي لا مرجع للملازمة فيها فلا ريب
في ان الحكم فيها ليس هو الرجوع الى الاصل بل هي مبتنية على ان تعذر الشرط في الحكم الوضعي يوجب
انتفاء المشروط ام لا وفيه قولان والمشهور على الثاني ولذا حكموا في الولوغ اذا تعذر فيه
التعفير كما في ضيق الفم بان مجرده تطهيره بالماء كاف في طهارته ولكن التحقيق كما مر في
مسئلة العسر والحرج هو الاول وتقتضاه عدم طهارة الاناء المزبورة بمجرد التطهير بالماء
بل لا بد من كسره وتفضيضه وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان شرط العمل بالاصل هو الفحص
واذا تعذر الفحص كما في الفروض المزبورة فالمتعين هو سقوط المشروط اي العمل بالاصل

على القول

والرجوع الى الاحتياط واذا كان هذا حال غير المستقلات فكذلك الكلام في المستقلات على القول
بعدم الملازمة مثلا اذا ابتلى المجتهد برد الوديعة ولم يعلم انه في الشرع فورا ام لا ولم يقدر على
الاجتهاد من جهة ضيق الوقت او عدم الاسباب فمقتضى ما ذكره الشارح المزبور انه على
القول بالملازمة يجب فورا وعلى القول بعدمها يكون المرجع اصالة البرائة ومقتضى ما
ذكرنا من التحقيق انه ليس المرجع هو الاصل المزبور على القول بالعدم ايضا لان شرط العمل
بالاصل هو الفحص واذا تعذر الشرط ينتفي المشروط اي العمل بالاصل ويجب الرجوع الى
الاحتياط فيجب ردها فورا فلم تظهر ثمرة عملية بين القول بالملازمة وعدمها لانه على كلا القولين
يجب ردها فورا والحاصل انه قد سبق في قاعدة الحرج انه اذا اشترط حكم وضعي بشرط و
تعذر هذا الشرط فهو موجب لانتفاء المشروط وعدم جواز العمل به وما نحن فيه كذلك حيث ان
العمل باصل البرائة مشروط بالفحص واذا تعذر الفحص فلا يجوز العمل به بل يجب الرجوع
الى الاحتياط على القول بعدم الملازمة نعم يمكن تصحيح الثمرة بوجه آخر خال عن الايراد المزبور
وهو ان يفرض مورد يكون الحكم العقلي فيه على الاباحة كما يأتي في مسئلة ان الاصل في الاشياء
قبل الشرع هو الاباحة واندرج فرد من افراد هذه الاشياء في اطراف العلم الاجمالي بالوجوب او الحرمة فح يكون هذا الفرد بمقتضى حكم العقل مباحا ومقتضى العلم الاجمالي موردا
للاحتياط فان قلنا بالملازمة يحكم بالاباحة وان قلنا بعدمها يكون موردا للاحتياط
ومعلوم ان العمل بالاحتياط غير مشروط بالفحص حتى يقال ان تعذر الشرط يوجب
انتفاء المشروط هذا لكن فيه انه لا يحكم بالاباحة وان قلنا بالملازمة لان الاصل +
الاجتهادي ان كان اقيم مع خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن تحتها يجب العمل بمقتضاه
والحكم العقلي المزبور ايضا بمنزلة الادلة الاجتهادية فيكون حاكما على الاحتياط لكن في المقام
يكون الاحتياط حاكما على الحكم العقلي المزبور وذلك لان حكم العقل بالاباحة انما يتحقق
في مورد خال عن العلم الاجمالي بالوجوب او الحرمة والمقام ليس كذلك فالحكم العقلي
بالاباحة في المقام غير متحقق بسبب العلم الاجمالي فكيف يرجع اليه ويكون على القول بالملازمة
لان الملازمة انما تتحقق في مورد يكون الحكم العقلي فيه موجودا وفي المقام غير موجود وثانيا
ان الاستدلال بوجوب الفحص هو العلم الاجمالي وهو بعينه موجود حين تعذر الفحص +

الرجوع الى

لان النص

فلا يجوز الرجوع الى الاصل بل المرجع هو الاحتياط وثانيا ان ليس لمسئلة مع ما لا نص فيه
موجود وهو النصوص الواردة في الشريعة في باب البرائة لانه لا يلزم ان يكون النص المزبور نصا
خاصا في خصوص مسئلة ورع فالايراد على الماتن شيخ الاية قدس سره لا يكاد يوجد شيء الا وهو منصوص
من الشرع وقد ورد في تلو الثمرات المزبورة صاحب الاشارات حكم المقلد اذا لم يقدر ان
يطلع على الحكم من المجتهد وبالتبع لم تزده ثمرة عدم جواز عمل المقلد بقطعه اي ما حصل من عقله
اذا تعلق بالحكم الشرعي لعدم الربط بين عقله والحكم الشرعي وظهر عدم ارتباط الكحارة بهم
قطعه حجة في الموضوعات وابن هذه بالالهام الشرعية ومن جملة الثمرات المذكورة ما لو
تعارض الحكم العقلي مع النص الظني دون القطعي فانه غير معقول فان قلنا بثبوت الملازمة
فلا بد من طرح النص المزبور او التأويل فيه والا فيؤخذ به هذا خامس الثمرات وسادسها
ما لو تعارض النصان وكان على طبق احدهما حكم عقلي فان قلنا بثبوت الملازمة يؤخذ به
بالموافق ويطرح المخالف والا فالمرجع على تقدير تعارضهما هو الموازين المقررة في باب
الترجيح وسابعها الحكم بفسق المخالف في صورة ثبوت الملازمة فلا تقبل شهادته ولا تجوز
الصلوة معه وعدمه في صورة عدم ثبوت الملازمة هذا وفيه ما يأتي في الباب الثاني من انه
اي اراد بالمخالف من انكر الحكم العقلي في الموارد المضبوطة الموجودة بايدينا كقبح الظلم والبغي
والطغيان ونحوها فيرد النص كبيرا فان قيل بانا نفرض عدم النص ففيه ان فرض
عدم النص لا يثبت الا الثمرة الفرضية ونفرض الناسخ في الثمرة العقلية وان اراد بالحكم +
المخالف من انكر الحكم العقلي في غيرها ففيه ان هذا الحكم العقلي الذي حكم بفسق مخالفه اما ان يكون
في مورد النص ام لا فان كان الاول ففيه ان فسق المخالف من جهة انكاره النص لا
الحكم العقلي وان كان الثاني ففيه انه لم لا يجعل هذا المورد بنفسه نقضا على القائل بالتوقف في
حيث انه مورد قد وجد فيه الحكم العقلي مع انه فاقد النص ويجعل مورد الرد عليه ما هو من لوازم
الحكم ان فسق مخالفه ولو بنى على ان يجعل مورد الرد ما هو من لوازم الحكم فهو لا ينحصر في هذا المورد
من اللازم بل لوازم الحكم كثيرة كالاجزاء والاتيان على طبقه وقصد القربة ونية الوجه
والقضاء والاعادة وحرمة نقضه اذا صدر من الحاكم حالا حيث ان الامور المزبورة
كلها مترتبة على القول بالملازمة دون عدمها بقي الكلام في الثمرتين الاخيرتين
العظيمتين احديهما حجية اصالة البرائة في صورة ثبوت الملازمة وعدمها في صورة

في صورة العدم حيث انا ان قلنا بان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يستلزم حكم الشرع
على طبقه فيثبت حجيتها والا فلا فان قلت ان هذه من المسائل المنصوصة لما تظافر وتواتر
من الآيات والاخبار على حجية اصل البراءة فهي حجة ولو لم نقل بثبوت الملازمة قلت
تظافر الآيات والاخبار على حجيتها لكن بحسب الظاهر واما بعد دقيق النظر نعلم ان كلها
قابلة للمناقشة كما سيأتي وتذكر شيخنا الانصاري قده حكومة ادلة الاحتياط عليها والا
اقل من المعارضة فهي غير ناهضة وقد ناقش الانصاري ره في هذه الثمرة بان محل الكلام
في الملازمة فيما اذا كان مورد الحكم العقلي فعل العباد حتى تظهر المسألة اصولية
لا فعل الله تعالى حتى تظهر المسألة كلامية ومورد الحكم العقلي في البراءة هو العقاب وهو من فعل
الله تعالى فمسألة البراءة خارجة عن باب الملازمة وانت خبير بما فيه لانه اذا كان موضوع الحكم
العقلي فعل الله سبحانه فهو خارج عن مسألة الملازمة فيما اذا لم يستلزم الحكم المزبور ثبوت حكم
بالنسبة الى فعل العباد بالالتزام مثل مسألة المعاد حيث ان العقاب الاخروي من
فعل الله تعالى وغير مستلزم لحكم بالنسبة الى افعال العباد واما اذا استلزم الحكم المزبور
ثبوت حكم بالنسبة الى فعل العباد كما في باب البراءة حيث ان حكم العقل بقبح العقاب
بلا بيان يدل بالالتزام على الاباحة شرعا للشيء المشكوك فخروجه من باب الملازمة غير
معلوم بل المعلوم عدمه لما نرى كثيرا من التمسك بقاعدة نفي العسر في المسائل
الفقهية مثل حجية الظن في الضرر والعدالة وفي طي المسافة التي توجب القصر وباب
لوازم الخطاب معروف فلو كان القاعدة المزبورة واشباهها خارجة عن باب الملازمة
وداخلة في المسائل الكلامية يلزم كون البحث عنها في المسألة الفقهية ما هو من مسائل
الكلامية وهو خلف ومما ذكر علم ان من جملة ثمرات المسألة حجية الظن في الموارد
المزبورة وهذه ليس مما دخل في الثمرة الآتية التي ذكرها المحقق القمي ره لانها حجية الظن
في الاحكام الكلية الشرعية بالانسداد الكبير وهذه حجية الظن في الموضوعات
الصرفة بالانسداد الصغير والحاصل ان كون الكلام في باب الملازمة فيما اذا
كان موضوعهما الحسن والقبح نفس فعل العبد ممنوع بل اذا كان موضوعهما فعل الله تعالى

التي كان

ولكن كان مظهرهما ومحل بروزهما فعل العبد فهو كاف في الاندراج في باب الملازمة ويستلزم
الحكم العقلي المزبور ثبوت حكم شرعي في فعل العبد بالالتزام ومسألة البراءة من هذا القبيل
حيث ان موضوع الحكم العقلي فيها القبح وان كان العقاب وهو فعل الله تعالى لكن يستلزم
بالالتزام ثبوت الحكم الشرعي الذي هو الاباحة في فعل العبد فان قلت ان اصل
البراءة كما سيأتي وذكره شيخنا الانصاري قده ايضا لا يثبت في مورده الا مجرد المعذورية
والترخيص لا الاباحة الشرعية والمعذورية والترخيص ليستا من مقولة الاحكام
الشرعية التي كانت من منشآت الشرع فكيف تندرج في اصل البراءة في باب
الملازمة وتحت قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع مع انه ليس من مقولة الحكم
وكيف يثبت به الحكم الشرعي بالنسبة الى فعل المكلف حتى يصير مصداقا للباحث في
المسائل الفقهية التي يبحث فيها عن احكام افعال المكلفين وبالجملة المعذورية و
نفي الحرج مما صدر من العقل ولو صدر من الشرع على طبقه فهو من مقولة الارشاد
لا الانشاء والحكم قلت سلمنا ان مفاد البراءة ليس الا المعذورية ونفي الحرج وسلمنا
انهما ليسا من الاحكام والانشاءات الشرعية واما الدعاوى الثلاثة المتوجهة
المتوجهة عليها فكلها في حيز المنع اما الاولى اي عدم اندراجها تحت قولهم حكم به
الشرع لان نفي الحرج ليس من مقولة الحكم ففيها ان المراد بالحكم في القضية
المزبورة هو الامضاء ونفي الحرج ايضا من مقولة الحكم فيما لا اشكال فيه اما كونها من مقولة الامضاء
الامضاء الغير المحتاج الى الانشاء وان لم يكن من مقولة الحكم واما الثانية اي كون
الفقه مبحوثا فيه عن احكام افعال المكلفين ففيها ان الفقه ما يبحث فيه عن كيفية
افعالهم واحوالها لا الاحكام ونفي الحرج والمعذورية وان لم يكونا من الاحكام
لكنه من جملة احوال الافعال وكيفياتها فيصدق ان البحث فيه بحث عن
الباقي واما الثالثة اي قياسه بسائر الافعال المعذورية كالافعال الصادرة
من النائم والساهي واشباههما ففيها انه قياس مع الفارق ضرورة ان الفعل
العذري الذي صدر من العاقل البالغ الشاعر الملتفت فهو من مصاديق موضوع
الفقه لان المتوجه اليه الافعال هم المكلفون والافعال الصادرة عن المجنون

والصبي والنائم واشباههما ليس ما صدر من المكلف فليس من موضوع الفقه فالمعيار في الفقه
حتى يتميز به عما عداه ما يبحث فيه عن كيفية افعال المكلف الذي اخذ في مفهومه جامعية للعقل
والبلوغ والشعور والالتفات من حيث الاطاعة والمعصية اما ان كون البحث من سائر
الحيثيات الاخر وعدم يكون مبنى الفقه عبارة عما يبحث فيه عما يثبت به كيفية افعال المكلف
بالوصف المزبور ومسألة البراءة ايضا كذلك حيث انه يبحث فيها عما يثبت به كيفية فعل المكلف
اي المعذورية وعدم الحرج في مقام البيان فتلخص ان الملازمة ان كانت ثابتة
فينفتح باب البراءة في مقام الشك في التكليف والا فينسد بابها وينفتح باب الاحتياط
في كل الا التفريط بحد الافراط هذا كله في الثمرة الاولى واما الثمرة الثانية فهي ما ذكره القمي ره
في مقام الرد على التوني من ان العمل بالظن للمجتهد في مقام استنباط الاحكام من اعظم ثمرات
هذا الاصل واي فائدة اعظم منه ولا ريب ان دليل المعتمد فيه ليس غير دليل العقل
واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المناهج من ان كون هذا ثمرة مبني على ما ذهب اليه
من حجية الظن المطلق وقد قرر في مقامه فساد هذا المذهب ورد بان فساد المذهب
لا يوجب تخريب الثمرة وفيه انه لو كان حجية الظن لم علي تقدير القول بثبوتها يكون من
ثمرات هذا الاصل وفيه ان المقام مما يوجب تخريبها لان المحقق
القمي ره في مقام الرد على الفاضل التوني ره حيث نفى وجود الثمرة الفعلية والثمرة الوضعية
لا يوجب الحكام الخصم وبالجملة التوني ره منكر لوجود الثمرة الفعلية والذي يأتي في مقابله
على التوني ره ان يثبت وجود الثمرة كان مسلما عند الخصم فالاولى في الرد
على الراجح وعدم جواز تكليف بالاطلاق وغير عقلية ومناقشة التابع على ما ذكره
في باب الانسداد انما هو من قبيل القسم الثاني لا الاول مما هو ملتفت في حجية الظن
بطرف العقل فهو غير قابل للمناقشة وان كان في سائر مقدمات دليل الانسداد غير
غير عقلية فلا كلام وبالجملة تمامية المقدمات العقلية للانسداد مبني على تمامية
باب الملازمة والا فلا وينفع التعطيل في حجية الظن من طرف المقدمات المزبورة
وان كان التعطيل فيها موجودا من طرف سائر المقدمات وثانيهما ما ذكره شيخنا

الانصاري

الانصاري قده من ان الدليل لحجية الظن المطلق هو الانسداد وهو مقرر بوجهين كشفي وحكومي
وعلى التقديرين لا يكون حجية الظن المطلق من ثمرات باب الملازمة اما على الثاني فلان
الكلام في باب الملازمة كما يعلم من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع انما هو فيما اذا
كان قابلا لجعل الحكم الشرعي بالنسبة اليه والظن حين الانسداد على تقدير الحكومة
يكون كالعلم حين الانفتاح فكما ان حجيته غير قابلة للجعل فكذلك الظن واذا لم يكن
قابلا لجعل الحكم الشرعي بالنسبة اليه فكذلك الظن واما على الاول فلان دليل
الانسداد على تقدير الكشف مبني على الحدس نظير الحدس والكشف من اجماع عدة من
الاصحاب على رأي المعصوم فهو من مقولة الاستلزام والاستدلال وهو من القسم الثاني
من الاحكام العقلية الغير المبتنية على الحسن والقبح وقد مر في اول الباب ان
الاستلزامات اعني ما هو غير مبني على قاعدة التحسين والتقبيح خارج عن باب الملازمة
لا يقال ان احدى المقدمات من دليل الانسداد ولو على تقرير الكشف حكم عقلي وهو
قبح ترجيح المرجوح على الراجح فكيف يقال انه غير مبتني على الحسن والقبح لانا نقول ان
كون احدى المقدمات عقلية لا يستلزم اندراجه في باب الملازمة وذلك لان الحكم
العقلي تارة يلاحظ ويثبت الحكم الشرعي من باب البرهان من جهة ثبوت الملازمة
الدائمية وهذا يكون من باب الملازمة واخرى يلاحظ ويستكشف عنه الحكم الشرعي من باب
الحدس للتلازم بينهما غالبا وهذا ليس من مسألة الملازمة بل هو حكم حدسي استكشف من
لحاظ الحكم العقلي واثبات الحكم الشرعي به ليس قسيمي تارة يلاحظ ويثبت به الحكم الشرعي
من جهة الملازمة الدائمية بينهما وهي يكون من مسألة الملازمة واخرى يلاحظ ويثبت به
الحكم الشرعي من جهة الملازمة الغالبية بينهما وهذا ليس من باب الملازمة بل نظير استكشاف
نظير الملازمة بين وجود حمار القاضي في باب الحمام ووجود نفس القاضي في الحمام فكما انها
غالبية من مقولة الحدسيات وكذلك المقام هذا كله في تقرير الكشف ولننقل الكلام في
تقرير الحكومة اتقانا لابطال الثمرة المزبورة فنقول ان البطلان الاحتياط في دليل

من

الاستناد اما ان يكون من باب العسر والحرج والتكليف بما لا يطاق حتى يكون عقليا او
باب الاجماع حتى يكون شرعيا اما على الاول فهو يرد في باب دليل الانسداد ان نتيجته
ح ليس حجية الظن بل التبعيض في الاحتياط فلم يثبت حجية الظن حتى يكون من تراب المسألة
واما على الثاني فنتيجته وان كان حجية الظن على ما ارتضاه شيخنا الانصاري ره لكن قدر
هناك ان نتيجته ايضا هو التبعيض في الاحتياط من باب التجزي فلم يثبت حجية الظن
سلمنا ذلك اي كون النتيجة حجية الظن لكن نقول بعد ان تبطل الاستناد الى العلم التفصيلي
كما في سلوك العلم او الاجمالي كما في سلوك الاحتياط كلا او بعضا تنتهض الظن فانما تنتهض
من باب الكشف لا الحكومة يعني انه يسلك قدرا والجاء من غير احتياج الى ابي على اظهر
نظير سلوك العلم حتى الانقياد ولا يعقل جعله نفيا او اثباتا فلم يتحقق من الشارع
جعل بالنسبة اليه لانه غير قابل للجعل حتى تندرج في قضية باب الملازمة اي قلنا ان كلما
حكم به العقل حكم به الشرع فهو خارج عن باب الملازمة لكونه فاقدا لشرط الاندراج فيه
وبعد كونه قابلا للجعل بالحكم الشرعي بالنسبة هذا الامر الثاني في ان الحسن والقبح في الافعال
مستند الى امر ذاتي او عرضي وعلى الثاني فهل هو من الصفات او المفارقة فيه اقوال
منهم من قال بان استنادهما الى امر ذاتي ومنهم من قال باستنادهما الى الصفة اللازمة
ومنهم من فصل بين الحسن والقبح بكون الاول من الاول والثاني من الثاني ومنهم
من قال باستنادهما الى الصفة المفارقة وهو القول بالوجوه والاعتبار والمحققون
من اصحابنا ذهبوا الى ان الافعال منها ما يتصف بهما بالذات ومنها ما يتصف بهما بالوجوه
والاعتبار عدى السيد الداماد قده في كتاب السبع الشداد حيث ذهب الى القول الاول
وكفى به مخالفا وتوضيح المرام في هذا المقام بالتكلم في الموضعين احدهما في تمييز الاقوال
المزبورة وادلتهم وثانيهما في بيان الثمرة اما الاول فالذاتي له اطلاقات احدها
يطلق ويراد به ما هو جزء من ماهية الشيء او تمام حقيقته وفي قباله العرضي كالحيوان
والضاحك وعليه جرى اصطلاح اهل الميزان والمعقول وهذا المعنى ليس له ربط
بالكلام في المقام ضرورة ان احدا لم يتوهم ان الحسن والقبح جزء من ماهية الفعل

او تمام

الشريف في

او تمام حقيقته وتميز ذاتيات الفعل بهذا المعنى في غاية الغموض وقد اعترف المحقق
بعض كتبه ان تميز الجنس من الفصل والذاتي من العرضي في غير الفعل في غاية الاشكال
فكيف في الفعل مع وجود الاختلاف في انه امر بسيط لانه من مقولة الحركة او مركب
والفصل له هو الشدة والضعف وبالجملة تميز الجنس من الفصل والذاتي من العرضي
في غير الفعل اذا كان مشكلا كما اعترف به المحقق المزبور فتميزه في الفعل الذي اختلف
في بساطته وتركيبه بطريق اولى فتلخص ان تميز ذاتيات الفعل وعرضياته بالمعنى المزبور
في غاية الغموض ثانيها يطلق ويراد به ما هو في قبال الشرعي كما قالوا ان الحسن
والقبح ذاتيان يعني انهما ليسا شرعيين في قبال من يقول بانهما شرعيين وهذا المعنى
ايضا ليس من محل النزاع بل هو محل النزاع في المسئلة الخاصة اي النزاع بين
العدلية والاشاعرة في انهما شرعيان او عقليان وشاهد خروجه عن محل الكلام في
هذا المقام انه قد اقيم على ثبوت الحسن والقبح الذاتي بهذا المعنى وجوه ستة اثنان منها
من قبل الجبائية مع انهم منكرون للذاتية في مسئلتنا هذه ثالثها ان يطلق ويراد به
ما هو من مقتضيات الذات كالتعجب حيث انه من مقتضيات ذات الانسان و
لا يحتاج الى واسطة في العروض وفي قباله العرضي يعني انه ليس من مقتضيات الذات
بل هو من مقتضيات صفة خارجة للذات يعني يحتاج الى واسطة في العروض للذات
وهذه الصفة قد تكون لازمة للذات بحيث لا يوجد في الغير واخرى يكون مفارقة لها
كالضحك او كسير فان الضحك ليس من مقتضيات ذات الانسان بل هو من
مقتضيات التعجب العارض له ولا يوجد في غيره بخلاف الثاني فالاول صفة لازمة
والثاني صفة مفارقة وهذا المعنى هو محل الكلام في هذا المقام فمن قال بان الحسن والقبح
في الافعال ذاتي اراد انه من مقتضيات ذات الافعال ولا يحتاج الى واسطة في العروض
ومن قال بانها من باب الصفات اللازمة اراد به من مقتضيات الصفة اللازمة
ومن قال بانها بالوجوه والاعتبار اراد انه من مقتضيات الصفة المفارقة كالاخبار
العارض للضرب من جهة حصول التأديب والتأديب ليس صفة لازمة

المطلق

للضرب بل قد يفارقه والنسبة بينهما قد يكون من باب العموم من وجه وقد يكون من باب العموم
هذا كله في احد الجهات من التكلم في الذاتي والجهة الاخرى في ان المراد بالذاتي المستند اليه
الحسن والقبح هل هو العلة التامة او المقتضي فان كان الاول فالثمرة بينه وبين
القول بالوجوه والاعتبار في غاية الوضوح وان كان الثاني فالثمرة بينهما وان كان
غير مجهول وان كان ربما يترتب عليه بعض الثمرات العلمية كما ستظهر في طي المقام وكيف
كان فتنقيح هذا المقام كما هو المقرر في تعيين المراد في كل مسئلة اما من العنوان
والموضوع لانه مجمل لان المذكور فيه مجرد لفظ الذاتي وهو غير معلوم الحال
بالنسبة الى هذين المعنيين او الادلة وحيث انا لم نقف على كتب اصحاب هذا
المذهب حتى نطلع على ادلتهم ولم نجد من حكى عنهم دليلا له وما هو موجود في
كتب المحققين من المتأخرين من العامة والخاصة فهو دليل على انكار هذا المذهب
لا اثباته فلننقل الكلام في تشخيص هذا المقام الى الادلة التي اقيمت على انكاره
فنقول ان هذه الادلة بين وجداني وبرهاني اما الاول فتقريره انا اذا رجعنا
الى وجداننا نجد ان من الافعال ما يتصف بالحسن تارة وبالقبح اخرى كالضرب
اليتيم ظلما وعدوانا وتأديبا وتناول المحرمات تشهيا وتداويا ومنها ما يتصف
بالحسن دائما كالاحسان ومنها ما يتصف بالقبح دائما كالكفر وهذا يبطل القول
بالوجوه والاعتبار مطلقا والقول بالذاتي مطلقا لو كان المراد بالذاتي هو العلة
التامة او المقتضي لان من الافعال ما ليس فيه جهة المقتضي للحسن والقبح كتحريك اليد مثلا
وهذا انما يتحقق لو كان مراد صاحب هذه الاقوال من الوجوه والاعتبار او الذاتية
بالنسبة الى نوع الافعال لا شخصها والا فيرتفع النزاع من البين راسا اما الثاني
فهو يقرر بوجهين احدهما ما هو بمنزلة النقض الاجمالي للقول المزبور وهو انهما لو كانا
ذاتيين لزم ان لا يكون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما
الملازمة فلان ما بالذات محال ان يتخلف واما بطلان التالي فلضرورة ان الكذب
قبيح وقد يحسن اذا كان فيه انجاء النبي ص وبهذا الوجه ما ذكره الفاضل واجاب عنه بوجهين
احدهما ان مراد القائلين بالحسن والقبح الذاتي انهما من اللوازم الذاتية للذ

للافعال

اليتيم

للافعال بعد احراز قيودها من الجهات الخاصة بها في الاوصاف فيجعلون الحسن ذاتيا للطم
المقيد بكونه على وجه التأديب والمقيد للطم المقيد على وجه التعذيب والحسن في الاول و
القبح في الثاني بما لا يتخلف عن الفعل المزبور بعد تقييده بجهة الخاصة المزبورة ثم اورد على نفسه
بانه لم يبق فرق حينئذ بين القول بالذاتية والقول بالوجوه والاعتبار واجاب عنه
بان القائل بالثاني يجعل الموضوع نفس الفعل من حيث هو ويجعل الجهة المزبورة
تعليلية يعني علة لثبوت الحكم بخلاف القائل بالاول فانه يجعل الجهة المزبورة تقييدية
يعني قيدا للموضوع الذي هو الفعل فالفرق بينهما ثابت علما وعملا اما الاول فلان
الجهة المزبورة على الاول علة لثبوت الحكم وعلى الثاني جزء للموضوع واما الثاني فلان
احكام التضاد بالنسبة الى الفعل المزبور يجري على الاول دون الثاني لان الجهة
التقييدية مكثرة للموضوع واما الثمرة العملية بينهما انما هو في باب اجتماع الامر والنهي
وثانيهما ان الكذب في الفرض المزبور ارتكاب لاقل القبيحين وهو من باب دفع الافسد
بالقبيح فما تخلف ما بالذات لان الكذب المزبور باق على قبحه ايضا غاية ما في الباب
انه اذا كان تركه اقبح يكون فعله حسنا ايضا واجاب عنه غير واحد من محققي المتأخرين
بان هذا خلاف الواقع لان الكذب في الفرض المزبور حسن ولذا صار مأمورا به والاولى
ان يقال في المحاكمة بين المستدل والمجيب ان المراد بالذاتي الذي استندنا اليه الحسن
والقبح ان كان هو العلة التامة فالحق مع المستدل وان كان المراد بها المقتضي فالحق
مع المجيب اما الاول فلان المراد بالعلة التامة ليس الا ما كان يؤثر فعلا وهو لا يتحمل
ان يؤثر في واحد لاثر المتضادين ضرورة ان الكذب في الفرض المزبور ان كان بذاته علة
تامة للقبح فلا يعقل ان يكون بذاته علة تامة للحسن وتعدد الجهة غير مجد سواء كانت تعليلية
او تقييدية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان الغدر لا محالة ان الكذب من حيث هو
وان كان قابلا للاتصاف بالقبح من حيث انه كذب وبالحسن من حيث انه منج لكن بعد
تحققه لا يمكن الوجود الا لعلة اي يؤثر فعلا كما هو شأن العلة التامة لا اثر المتضادين مثلا
لبعض الادوية التي يبرز حلاوته في الدهن وكان قابلا من حيث هو للحلاوة والمرارة
لا يعقل بعد تحققه في ضمن الدهن كونه حلوا ومرا والوجود في المبنى المزبور بالنسبة الى الكذب
المفروض فيه كالدهن في هذا المبنى واما الثاني فلان المراد بالمقتضي ما كان يؤثر لكن لا

احدهما

لا منع او فضلا بل يعلقها بعدم المانع فيكون تأثيره تأثيرا واجتماع مؤثرين التأثير او كان
شأنيا والاخر فعليا لا استحالة فيه ومع ذلك في اجتماع النقيضين ولو كان تأثير احدهما فعليا
فلا عبرة بما في البحث في كون الكذب في الغرض المزبور بذاته مقتضيا للقبح باقتضائه الشأني
والحسن باقتضائه الفعلي لانه بذاته منج للازم فيكون الحسن من مقتضيات ذاته ومع ذلك فيتحقق الحسن مع
المجيب فلخص ان كلام المستدل انما يبطل القول بالذاتية لو كان المراد بالذاتية العلية التامة
واما لو كان المراد بالذاتية هو المقتضي فلا يسري الاستدلال المزبور في ابطاله لكن يرد
على المستدل وهو من قال بالوجوه والاعتبار لكونه في مقام ابطال القول بالذاتية انه لم يعهد
من احد بل للاربعة ان النزاع في هذا الباب ليس من كيفية التأثير وانه على وجه العلية
او الاقتضاء بل النزاع في كيفية المؤثر وانه هل هو الذات او الوجوه والاعتبارات القائل
بالذاتية تقول ان المؤثر للحسن والقبح هو ذات الفعل والاخر يقول ان المؤثر لهما هو الجهة
الطارئة للفعل واما النزاع في كيفية التأثير على كل من القولين بينهم في ان التأثير على وجه العلية او الاقتضاء وقد يعد من
احد فكيفية التأثير على كلا القولين على نحو واحد فان كان على وجه العلية فهو على القولين
كذلك وان كان على وجه الاقتضاء فهو على كلا القولين كذلك ومع نقول على المستدل
انما ينتقل الكلام في الوجه والاعتبار الذي جعله المستدل منشأ لحسن الكذب في الغرض المزبور
ونقول ان المراد به اما العلة التامة او المقتضي على الاول يرد عليه الاستحالة الواردة
على القول بالذاتية ضرورة استحالة كون الكذب في الغرض من جهة كونه خلاف الواقع
علة تامة للقبح ومن جهة كونه منجيا للنبي علة تامة للحسن وبالجملة يستحيل وقوع الفعل
الواحد في آن على وجه هو علة للقبح وعلى وجه علة للحسن وعلى الثاني فلا يرد الاستدلال
المزبور على القول بالذاتية ايضا لما عرفت من ان اجتماع المقتضيين مما لا استحالة فيه
فيحصل بعد ما سمعت ان الفريقين متفقان في ان التأثير اما على وجه العلية او الاقتضاء
ضرورة انه لم يعهد من احد في هذا ان المراد بالذات على القول بالذاتية و
الوجوه والاعتبار على القول بالوجوه والاعتبار اما ان يكون العلة التامة او المقتضي
فان كان الاول فالاستحالة المزبورة واردة على كلا القولين وان كان الثاني
فالاستدلال المزبور يرد على القول بالذاتية ايضا وعلى التقديرين كلام المستدل +

نقل

يقع بلا فائدة بل على التقدير الاول يكون علة ايضا ويؤيد ما ذكرنا ان الحاجبي
اجمل الاستدلال المزبور من منكري الحسن والقبح العقليين اشارة في قبال من اشتهر اذا ما
في مقابل الوجوه والاعتبار والعضدي وان قرر في شرحه ان هذا الاستدلال انما
يرد على القول بالحسن والقبح الذاتيين لا الوجوه والاعتبار لكن عرفت انه ان كان
واردا فيرد على القولين والا فلا يرد على كليهما هذا كله في الوجه الاول اي في برهان
التخلف واما برهان التناقض فتقريره انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في قول
من قال لاكذبن غدا والتناقض المزبور تارة يقرر بالنسبة الى الخبر الغدي واخرى +
بالنسبة الى نفس هذا الكلام اي الخبر اليومي اما الاول فلانه ان صدق في الغد كان
حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه مفضيا الى كذب كلامه السابق اي الخبر
الامسي لان المفضي الى القبيح قبيح وان كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا و
حسنا من حيث كونه مفضيا الى الصدق في الخبر المتقدم لان المفضي الى الحسن حسن
وهذا لا يختص بالكذب بل لو اوصى بالقبائح بسائر الامور القبيحة كالزنا وشرب
الخمر والغيبة ايضا كذلك واجاب عنه التفتازاني في شرح الشرح بانه لا يلزم
اجتماع الحسن والقبح في الكلام المزبور اعني جزء الغدي ابدا لان المراد نفيه لا الكذب
غدا اما ايجاب طبيعة الكذب في الجملة او في كل ما يخبر به اما على الاول فيختار صدقه
في الكلام المزبور اي جزء الغدي ولا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول لجواز كذبه في غيره
فان قلت انا نفرض تكلمه بغيره بعد كلامه هذا والمفروض ان كلامه المزبور صدق
فيكون مؤديا الى الكذب في الخبر الاول فيكون قبيحا قلت انه لا يؤدي الى +
الكذب في الخبر الاول بل سكوته عن التكلم مؤد الى هذا واما على الثاني فيختار +
كذبه فيه ولا يؤدي الى الصدق في الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره لا يقال اذا كان
اراده العموم الافرادي مجرد كذبه في اول جزء الغدي يؤدي الى الصدق في الخبر المتقدم
لانا نقول ان مراد المورد من العموم ليس الاستغراق بحيث يكون كل فرد منه
مناطا في الحكم فانه لو فرض كذبه في الجميع او في فرد منه يكون مفضيا الى الصدق
في الخبر المتقدم لجواز صدقه في الخبر المتقدم غيره واورد عليه صاحب الحاشية +

بالنسبة

ره بما توضيحه ان قوله لاكذبن غدا اما ان يلاحظ من حيث الصدق والكذب بالنسبة
الى مطلق الكذب وجنسه في الغد او بالنسبة الى فرد مخصوص لا بعينه من هذا الجنس فان
لوحظ بالنسبة الى الثاني فلا يلزم التناقض وكلام المجيب متجه سواء فرض صدق هذا
الفرد المخصوص او كذبه فانه في صدقه وان كان حسنا لكنه غير مؤد الى الكذب في كلام
الامس لان كلام الامس حيث اخبر فيه بالكذب في الغد غير ناظر الى فرد مخصوص بل
ناظر الى طبيعة الكذب في الغد مهملا او مطلقا وكذلك لو فرض كذب الفرد المخصوص
واما ان لوحظ بالنسبة الى الفرد الاول ثم لزوم التناقض وذلك لان لنا
اختيار الشق الاول اي كون المراد ايجاد طبيعة الكذب في الجملة مع اختيار كون
جزءه الغدي صادقا كما اختاره المجيب ونقول ان كذب قوله لاكذبن غدا على
هذا الوجه انما يتحقق بان لا يكذب في الغد اصلا بل صدق في جميع اخباره في الغد
حسنة من جهة كونها صادقة وقبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي
لان كذبه انما هو بالصدق في جميع الاخبار في الغد وكذا فرض صدقها فيتحقق +
كذب هذا وهكذا الكلام فيما لو فرض كل جزء في الغد صحيحا في الفرد وان
في تقرير التناقض ان ترك الكذب بنفسه حسن في الغد ضرورة حسن ترك القبيح وقبيح
من جهة استلزامه الكذب في خبر الامس لان كذبه يتحقق بترك الكذب في الغد والمرء في
تحققه هذا لكن في كل من الجواب والايراد نظر اما الاول فلان الكلام في المقام
في الاذهان العقلاء لا لوقوع الخارج ومع نقول للمجيب هل يمكن ان يقول قائل
لاكذبن غدا ام لا لا مناص له عن الجواب بامكانه وبعد امكانه فهل يمكن ان يخبر +
القائل المزبور بخبر في الغد ثم يموت ام لا لا مناص له الا عن الجواب بامكانه
فنقول ان هذا الفرد من الخبر قد اجتمع فيه النقيضان فاين المفر من التناقض +
واما الثاني فلان كلام الغدي ليس محققا لصفتي الصدق والكذب في كلام الامس
حتى يحصل بسببه صفتا الحسن والقبح فيه بل هو كاشف عن تحققهما فيه فالجواب
عن التناقض المزبور منع الاستلزام لا التسليم ومنع كون المستلزم للقبيح قبيحا او
الحسن حسنا كما سلكه القوم وتحقيق المرام بحيث ينحل به اشكال التناقض في جميع

الامثلة

الامثلة الواردة في المقام ان الصدق والكذب من عوارض الكلام ولا يعقل ان
يتحقق المعروض الذي هو غير قار الذات ولم يتحقق عارضه بعد بل وجد بعد فناء المعروض
كيف واذا لم يتحقق الحركة في الخارج فهل للاستحالة اما متصفة بالسرعة او البطوء ولا يعقل
ان يتحقق الحركة وبعد فنائها يتحقق صفة السرعة والبطوء بالنسبة اليها وما نحن فيه
ايضا كذلك فاذا قال القائل لاكذبن غدا فهو في الواقع اما صادق او كاذب وخبره
في الغد كاشف عن وجود صفة الصدق والكذب لانه غير متصف بها في اليوم وخبر الغد
في الغد محقق لها فيه كيف وهو غير معقول وبتقرير اخر ان الصدق والكذب كما انه
ببعيد هذا قد يتصف بهما الخبر وقد يتصف بهما المخبر ولما كان الكلام في الخبر في الغد
يتحقق الصدق والكذب في قوله لاكذبن غدا بالنسبة اليه من قبيل الاول فنقول انهما
بالنسبة الى الخبر عبارة عن مطابقة مضمون الخبر من حيث هو مع قطع النظر عن
صدوره عن متكلم بل وان لم يصدر عنه كالقضية المنقوشة في الجدار للواقع وعدم مطابقته +
اياه وهذا الواقع قد يكون في الماضي وقد يتحقق في الحال وقد يأتي في الاستقبال وح
الصدق والكذب في الاولين واضح واما الاخر فالمطابق فيه اي الواقع ان كان
متأخرا عن الكلام ويوهم بسببه ان الكلام لا يتصف بهما حتى يتحقق الاتصاف ويعلم
ان مضمون الخبر يتحقق ام لا يتحقق لكنا نقول ان الصدق والكذب عبارة عن المطابقة
وعدمها لا المطابق به وعلمهم وكثير من المطابقة وعدمها ثابت الان بالنسبة
الى الكلام في الواقع ولا ينتظر بحيثيته الاستقبال حصول العلم بهما موقوف على مجيء
الاستقبال وانا هو من نفى الصدق والكذب وبالجملة ان الذي يكون الصدق و
الكذب عبارة عنه هو المطابق وعدمه وهما وصفان قد انتزعا عن المطابق في الان
وموجودان بالنسبة الى الكلام في الواقع نعم منشأ انتزاعهما يكون متأخرا وهو
لا يستلزم تأخر المنتزع وهذا نظير ما ذكره غير واحد من المحققين في مقام دفع
اشكال تأخر الشرط في باب الفضولي على القول بالكشف من ان الشرط في
صحة العقد ليس نفس الاجازة بل كون العقد متعقبا بها وكون منشأ الانتزاع
الاجازة متأخرا لا يستلزم الوصف المنتزع فالمتأخر شرط لا الشرط متأخر

وما نحن فيه ايضا كذلك بعينه لان الكلام في الغد هنا مثل الاجازة ثمة فكما انها كاشفة حين
بعد العقد كما هو مقتضى التحقيق فكذلك الكلام في الغد ايضا كاشف حين وجوده عن وصف الصدق
والكذب في كلام الامس فكما انه لا يلزم تأخر الشرط ثمة لان الذي هو الشرط هو الوصف
المنتزع من الاجازة وهو موجود مع العقد حين وقوعه فكذلك في المقام ايضا لان الذي
يكون الصدق والكذب عبارة عنه هو التطابق وعدمه المنتزع من التطابق به الاتي
وهو موجود مع الكلام حين صدوره وان كان منشأ الانتزاع متأخرا وينبه عليه
على ما ذكرنا قوله تعالى سيعلمون غدا من الكذاب الاشر هذا بالنسبة الى الخبر في الغد واما
لتقرير التناقض في الخبر اليومي اي نفس قوله لا اكذبن غدا فنقول انه اما ان يطابق
الواقع ام لا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا وقبيحا من جهة كونه محققا
لوقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب واورد عليه في اي شيء بانه ليس خبر اليومي
سببا ومحققا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على كذبه في
الغد نظير توقف ذي المقدمة على مقدمته فكما ان ذي المقدمة ليس سببا بالنسبة الى مقدمته
السبب بل المقدمة سبب لوجوده فكذلك في المقام ضرورة ان الكذب في الغد سبب لصدق
الخبر اليومي لا انه سبب للكذب في الغد بل هو سبب له فيتوقف عليه نظير توقف الصلوة
على مقدماتها والاولى ان يقال في مقام الايراد ان التوقف ايضا ممنوع ولنذكر المبنى
ان الذي يوجد بالنسبة الى الخبر اليومي من صفة الصدق والكذب هو الصدق والكذب
المخبري والذي يوجد بالنسبة الى الخبر الغدي من هاتين الصفتين هو الصدق والكذب
الخبري وحصول كل منهما لا يتوقف على الاخر بل النسبة بينهما عموم من وجه لوضوح المقام
ان الصدق والكذب قد يتصف بهما المخبر وقد يتصف بهما الخبر وبيان الفرق بينهما
ان مضمون الكلام ان لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن صدوره عن المتكلم
يكون مطابقته للواقع صدقا خبريا ومخالفته له كذبا خبريا وان لوحظ من حيث صدوره
عن المتكلم فموافقته لاعتقاده صدق مخبري ومخالفته له كذب مخبري وان كان مضمون
الخبر من حيث هو مطابق للواقع كما في قوله سبحانه في حق المنافقين حيث شهادتهم
برسالة النبي ص والله يشهد ان المنافقين لكاذبون مع ان المشهود به بنفسه كان

مطابقا

عموم من وجه

مطابقا للواقع ولاجل الاشارة اليه قال تعالى والله يعلم انك لرسوله وبالجملة النسبة بينهما
ولا توقف بينهما ابدا فاذا اخبر مخبر بقوله لا اكذبن غدا فان كان معتقدا ايضا صدور
الكذب منه في الغد فهو صادق بالصدق المخبري وان لم يعتقد فهو كاذب بالكذب المخبري و
تحقق كل منهما لا يتوقف على مجيء الغد وتحقق الكلام فيه صادقا او كاذبا اي الصدق
والكذب في كلام الغد لا يتوقف على كلام الامس هذا ويمكن تقرير التناقض في الخبر اليومي
بوجه اخر حتى على المناقشة بان نقول اذا اخبر بالخبر المزبور ثم صدق فيه بان صدر
الكذب منه في الغد فاما ان يكون هذا الخبر اعني الخبر اليومي كسائر الاخبار الصادقة حسنا
ام لا فان لم يكن حسنا يلزم التخلف وهو مناف لكونه ذاتيا واذا كان ذاتيا حسنا
يلزم التناقض اعني كونه واجدا للحسن وفاقده اما الاول فلفرض الالتزام بوجود دابة
الثالث فلان المقدمة اذا كانت قبيحة فهو موجب لرفع الحسن عن ذي المقدمة كما في الاغتراف
من انية المغصوبة بالنسبة الى الوضوء وركوب السفينة المغصوبة بالنسبة الى الحج او
فاقد الطهارة بالنسبة الى الصلوة الموجبة لترك الصلوة او تفويتها
سببا للصدق في الخبر اليومي فهو موجب لرفع الحسن في حق الانحصار واذا كان كذبه في الغد
الحسن عن السبب والموقوف انه صدق فيكون حسنا ذاتا ايضا كسائر الاخبار الصادقة
فاجتمع فيه الحسن والقبح ولا نعني بالتناقض الا هذا هذا كله في المقام الاول واما
المقام الثاني اعني بيان الثمرة فنقول ان ثمرة المسئلة على ما ذكره بعض الافاضل
البارزة يبين امور كثيرة يحتمل تفرعها على امرين منها اقتضاء ونسخها الانحصار
الالتزام بجواز اجتماع الامر والنهي على القول بكون الحسن والقبح ذاتيا وعدم جوازه على
القول بكونهما بالوجوه والاعتبار وذلك لان من قال بان الحسن في الفعل ذاتي مثلا
للزوم في حق الصلوة مثلا يلي وقوعها في المكان المباح ووقوعها في المكان
الغصب والاباحة تخلفا بالذات والموقوف انه حرام لوجود النهي فلا بد الالتزام في
بجواز اجتماعهما وكذلك الكلام في طرف القبح واما من ذهب بان الحسن والقبح بالوجوه
والاعتبار فهو يفرق بين وقوع الفعل على وجه يقتضي الحسن او على وجه يقتضي القبح
فحكم في الاول بالحسن وفي الثاني بالقبح فاذا وقع الصلوة في المكان الغصب

فهو غير ظرف بحسنها لانها قد وقعت على وجه القبح فهو يفرق في حسن الصلوة بين وقوعها
في المكان المباح او المكان الغصب فعلى الاول يكون حسنه لوقوعها على وجه الحسن وفي الثاني
قبحه لوقوعها على وجه القبح وليس هذا الا الالتزام بعدم جواز الاجتماع هذا وقد اورد
بعض الافاضل قده على الثمرة المزبورة بان القائل بالذاتي انما يجعل الذات مقتضيا
او علة تامة وعلى التقديرين لا يلزمه الالتزام بجواز الاجتماع اما على الاول فواضح لا
لان له ابداء الفرق بين الصلوة في المكان المباح والمكان الغصب بان يقول
ذات الصلوة مقتضية للحسن لو لم يمنع منه مانع والمانع موجود وهو الغصبية واما على
الثاني فلان ذات الفعل وان كان علة وهو لا يتخلف عن تأثير الحسن في الفعل
لكن كون الحسن فيه علة للطلب ممنوع واقتضائه مشروط بعدم المانع والمانع موجود
وهو الغصب فلا يقتضي الطلب ووجود التزاحم بين التكليفين لتزاحم فكان اقتضاء
الرفع بنفسه يكون واجبا حينئذ فاذا حصل التزاحم بينه وبين غيره او يرتفع التزاحم
فيه الطلب اعني حينئذ فكذلك في المقام بترك التزاحم الحسن الطلب على حسب ترجيح الاول
يكون المزاحم في نفس المقيد فقط فيكون المقيد مرفوعا وفي الثاني يكون المزاحمة
في المقيد اعني الطلب فيكون المقيد مرفوعا والحاصل ان كون الحسن والقبح ذاتيا مستلزم
لجواز اجتماعهما فعلى جامع لعنوانين لا لجواز اجتماع الامر والنهي لان كون
الحسن مقتضيا للامر من باب الاقتضاء لا العلية وشرط تحقق الاقتضاء عدم وجود
المانع وهو موجود وهو النهي فلا اقتضاء ولم يذا ولنت بعين ما قيل اما اولا فلان عاص
اهل الملازمة على ان الحسن في الفعل وكذا القبح علة تامة للطلب لا انه مقتض له
حتى يمنع من اقتضائه المانع وممن ادعى الاجماع المزبور صاحب الفصول وان
لم يكن هو ملتزما به من جهة انكاره الملازمة الواقعية والمورد لكونه من اهل الملازمة
الواقعية لا بد له من الالتزام به وما نراه من المزاحمات كما اذا وقع التزاحم
بين حفظ بيضة الاسلام او حفظ عدة من النفوس المحترمة فان الصغير فيه
ممنوحة اعني كون قتل النفس قبيحا لانه قبيح والمانع من اقتضائه للنهي
موجود وهو اهمية حفظ بيضة الاسلام واما ثانيا فلان المقالة المزبورة

الا

الحكم

اعني كون الحسن مستلزما للامر انكار الملازمة راسا لان مجرد ثبوت المقتضي لا يستلزم ثبوت
الشرع للاحتمال وجود المانع من اقتضائه الا ان يدفع المانع بالاصل وح يصير
صاحب كل محدي المذهب من ثبوت الملازمة الظاهرية وهو منكر لها لانه كما يتبين بعد
المشرب مع القوم في اثبات الملازمة الواقعية فالاولى في مقام ابطال الثمرة المزبورة
ان يقال اما اولا فلان مسئلة اجتماع الامر والنهي جوازا وعدما غير مبنية على الحسن والقبح
مسئلة فضلا عن ابتنائها على النزاع في انها ذاتي او بالوجوه والاعتبار وذلك لان اول
جواز من قسم باب النزاع في اجتماع الامر والنهي هو الاشعري في مبادي الاحكامية وهم
يبين منكر ومجوز فيه مع انهم بحزم منكرون للحسن والقبح راسا وانما الملاك في هذه
المسئلة شيء اخر وهو جواز اجتماع الفعل والا تفعل باعتبار ينفى بها الوجوب والحرمة
بالنسبة الى فعل واحد وحلف ثمن يقول بالعدم فهو من المانعين وان كان في
مسئلة الحسن والقبح قائلا بالذاتي ومن يقول بالجواز فهو من المثبتين وان
كان فيها قائلا بالوجوه والاعتبار وبالجملة ان التضادة بين الوجوب والحرمة
اولى بان يصير منشأ لتوهم عدم الجواز من التضادة بين منشأيهما اي الحسن والقبح
لعل تقرير النزاع على الوجه الثاني في الاس من يحكي الاول من القضاء واما ثانيا فلان
النزاع في مسئلتنا هذه كما يتبين ليس في كيفية التأثير وانه على وجه الاقتضاء او العلية
بل في تعيين المؤثر وانه هل هو الذات او الوجه والاعتبار واما كيفية التأثير
فهو على نهج واحد على المذهبين فان كان المؤثر عبارة عن العلة فهو كذلك على
المذهبين وان كان عبارة عن المقتضي فهو كذلك على المذهبين غاية ما في الباب
اي العلة والمقتضي على المذهب الاول هو الذات وعلى الثاني هو الوجه والاعتبار وهو الخلاف في تعيين المؤثر لا في كيفية التأثير وح نقول ان
كان المراد بالذات او الوجه والاعتبار هو العلة فيجوز اجتماع الامر والنهي
ولو على المذهب الثاني اذ المراد بالوجه هو العلة يستحيل تخلف الاثر عنه لازمه
الالتزام بجواز اجتماعهما كما يلزم على المذهب الاول والا تخلف الاثر عن العلة
وهو محال وان كان المراد بهما هو المقتضي فلا يجوز الاجتماع ولو على المذهب الاول
اذ المراد بالذات ان كان هو المقتضي فهو يقتضي اثره لو لم يجد المانع والمانع

موجود وهو النهي فلا فرق في جواز الاجتماع وعدمه بين المذهبين وتوضيح المرام بالبسط
في المقام في الفرق بين القول بذاتية الحسن والقبح او كونهما بالوجوه والاعتبار فنقول انهم
وان فرقوا بينهما بوجوه بعضها تكلف وبعضها نزاع لفظي لكن الاولى ان يقال ان +
الفريقين يسلمان ان المعروض للحسن والقبح هو الفعل لكن القائل بالذاتية يقول
المعروض هو الفعل الذي من مقولة العنوان الاولي والآخر يقول هو الفعل الذي
من مقولة العنوان الثانوي مثلا الضرب عنوان هو من مقولة الفعل ويتولد منه عنوان
آخر وهو من مقولة الفعل ايضا وهو التأديب فالاول يجعل المعروض هو الفعل الاول
والثاني يجعل المعروض هو الفعل الثاني واما في كيفية الاقتضاء واستناد الحسن والقبح
الى ذات الفعل فلا فرق بينهما في تعيين الذات حيث يجعل الاول مستند الحسن والقبح
ذات الفعل الاول والثاني ذات الفعل الثاني واما كون المراد من الذات علة هو نحو
العلة او المقتضي لنحو علته واحد في المقامين لا يقال الوجوه والاعتبار ربما لا يكون من +
مقولة الفعل بل يكون من مقولة الزمان والمكان وامثالهما لانا نقول ان هذا مسلم +
لكن المعنى المراد بالوجه المزبور لا يتوقف عليه لان لنا ان نقول ان هذا الزمان
والمكان ايضا من عناوين الافعال فان اريد بذات الفعل المستند للحسن والقبح على +
القول الاول هو العلة فهذه العناوين المزبورة ايضا من العلل على القول الثاني وان
كان المراد به المقتضي على القول الاول فهذه ايضا من المقتضيات على القول الثاني
وعلى التقديرين لا فرق بين القولين من هذه الجهة وانما الفرق بينهما في ان المعروض
هو العنوان الاولي او الثانوي حيث يجعل الاول معروض الحسن والقبح الاولي والثاني
هو العنوان الثانوي ويؤيد الفرق المذكور ما ذكره بعض الاجلة منشأ للنزاع بينهما +
من ان القائل بالوجوه والاعتبار كان يرى الافعال متفقة الحقيقة لان كلها من مقولة
الحركة فجعل الاختلاف بينها في الحسن والقبح من جهة الاختلاف في العوارض لان
المعروض اتفاق حقائقها واما القائل بالذاتية يدعي انها مختلفة بحقائقها والحركة
جنس للكل ولها فصول مميزة لبعضها عن بعض والاختلاف في الحسن والقبح من جهة
الاختلاف في الحقائق وجه التأييد والتقريب ان القائل بالوجوه والاعتبار +

لما رأى الاتفاق في حقائق العناوين الاولية نقل الكلام في اختلاف الحسن والقبح الى
الاختلاف في العناوين الثانوية بخلاف القائل بالذاتية فانه لما رأى الاختلاف في +
حقائق العناوين الاولية فجعل منشأ الاختلاف في الحسن والقبح اختلاف حقائق
هذه العناوين بنفسها فما ذكره في بيان منشأ النزاع يؤيد ما ذكرنا في وجه الفرق وان
كان الفرق المذكور بعيدا عن ظاهر كلماتهم وبعض كلمات فتدبر ثم ان القولين يعني الذي يعين
المعروض فجعله القائل بالذاتية العناوين الاولية والآخر الثانوية فلا بأس بالاشارة
الى معيار ذلك في تمييز احد هذين المفهومين عن الآخر فنقول كل فعل كان يتحد مع جزئية الخارج
في الخارج كالصلاة في المسجد والحمام والبيت وصدق النافع والضار ليس العام من
الخارج كالصلاة والايمان والضرب والصدق فان الافراد
ما هو من الكلي منها وكل فعل لا يتحد مع جزئية الخارج في الخارج بل اسمه غير ما هو اسم للكلي +
منها فهو عنوان ثانوي كالظلم واللذة والتأديب والتواضع والاطاعة والمعصية +
والاهانة والشرك فان افراد الظلم المتحقق في الخارج كالضرب والشتم والقتل +
لها اسماء زائدة على ما هو اسم للكلي منها كالنفقة والاعطاء والوقوف الى النصب
وان كان يطلق عليها اسم الكلي ايضا وعلى ما ذكرنا ان فرد الغصب بالظلم والعدوان
فهو عنوان ثانوي وان فرد التوقف في الغير والاستيلاء وعليه فهو عنوان اولي هذا
واما ثانيا فلعدم تسليم كون ارادة القائل بالذاتية من الذات هو العلة والآخر الاعتبار هو
المقتضي فنقول للآخر القول الآخر انه هو جواز اجتماع الامر والنهي ولا بد في توضيحه
العلم اولا بان جهة الحسن والقبح في متعلقات الاوامر والنواهي في الاحكام الشرعية
من الامور الخفية الكامنة لا تصل اليه الادراك الا ادراك ... عقولنا بل العلم بثبوت
الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة انما هو من الحكم الشرعي بالامر او النهي فيه من جهة ما هو المقرر عند
العدلية من ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد فالامر في شيء والنهي عن
آخر كاشف عن كون وجه الحسن الاول والقبح في الآخر وهما مقتضيان للحكم من الوصفين
كما هو مفروض المقام وثانيا الفرق بين العلة والمقتضي ليس الا بان تأثير العلة لا +
يتوقف على شيء بخلاف المقتضي فان اقتضائه مشروط بعدم المانع وبعد احرازه يؤثر

بل هو حينئذ عين العلة ولم يكن اذا اجتمع في الفعل جهتان واعتباران يضاد اثر كل منهما
لا اثر الآخر كما يجوز ان يكون لاحدهما سلطنة قاهرة بحيث تصير الاخرى في جنبه مقهورة
نظير قليل من الخل في كثير من الدبس او يكسر كل منهما اثر الآخر بحيث يحصل طبيعة ثالثة
كامتزاج الخل والانكبين اذا كانا متساويين مقدارا فكذلك يجوز بحيث للمانع منع عقلا ان يقتضي
كل منهما اثره كل في مرتبة نفسه بحيث لا يحصل المقهورية ولا الكسر والانكسار بل يكون
كل اثره في مرتبته نظير المتكسر من الحموضات اذا كانا جامدين واجتمعا في مقام
الدليل وراء ذلك ان الاطلاقات في الادلة بمنزلة النص القطعي حجة على العقل بكونه
الاغراء بالجهل في حق الحكيم وبناء العقلاء في مقام الاستفادة والافادة كذا عرفت
هذه فنقول اذا امر مثلا بالصلاة فنستكشف من امره هذا انها ذات حسن وكذا نهى
عن الغصب عرفنا من نهيه ان فيه قبح وكذا لو جمع العنوانين في فعل واحد كالصلاة
في الدار الغصبية فاجتمع فيها المقتضيان مقتضي الحسن ومقتضي القبح فلا يجد ان يكون
اثر المقتضي الثاني مانعا عن اقتضاء المقتضي الاول فلذلك يجوز عند العقل ان يؤثر كل
من المقتضيين اثر نفسه في مقامه ونحن نستكشف من اطلاق الادلة حرمة الجهة +
الى الفرد الجامع للعنوانين انه من هذا القبيل فيجوز اجتماعهما في فعل واحد لا يقال ان
هذا غير جائز عقلا لضرورة استحالة اجتماع الضدين في فعل واحد لانا نقول ليس +
لذلك الثمرة ان ينفوه بهذا لانه قد التزم باجتماعهما في فعل واحد في طرف العلة بناء
على القول بالذاتية وبالجملة انه ان التزم بان تعدد الجهة في طرف العلة مجد فليلتزم
به في طرف المقتضي وبه يبطل قوله بجواز الاجتماع على القول بالذاتية واذا ثبت
بحذاء هذا الثمرة عدم المانع عقلا من اقتضاء كل من المقتضيين اثر نفسه فنقول +
ان الصلاة في الدار الغصبية من هذا القبيل لان كلا من دليل وجوب الصلاة وحرمة
الغصب مطلق بالنسبة الى جميع افراده حتى ما هو جامع للعنوانين لا يجب الى
تقييد الاول بحيث يرتفع التدافع عن اطلاقه لان دليل التقييد اما ان هو العرف كما هو
البعض فهو باطل لما عرفت في باب اجتماع الامر والنهي من ان فهم العرف لا اثر لها

له في المسائل العقلية واما اباء التفاهم عن اجتماع الامرين في فعل واحد فهو ايضا باطل بعد تسليم
كون تعدد الجهة مجديا كما عرفت انفا فيكون الاطلاق محكما واما ثانيا فنستكشف من
الادلة حتى بالنسبة الى الفرد الجامع للعنوانين ان في هذا الفرد مقتضيين يقتضي كل
منهما اثره والاثار مترتبة كما عرفت وبعد عدم المانع يكون كل منهما علة لان العلة تامة +
ان هذا التمسك بالاطلاق في الشبهة المصداقية مدفوع بان الشك في المانع
الموجود اعني الغصب لا وجود له ما احرزنا نفيه ثم انه لما استفدنا من جميع ما ذكرنا في مقام +
المعنى الثمرة وما ذكره ذلك الثمرة وشيخنا الانصاري فنعرف مقام الثمرة انه لا مانع عقلا من
اجتماع صفة الحسن والقبح في فعل واحد وان تعدد الجهة فيما كان مجديا وهو نافع لنا
في مقام الاستدلال على الجواز على القول بالذاتية بانهما ضدان لا يجتمعان الا انهما
في مورد واحد ولذا صار بعض الانداد في مسئلة اجتماع الامر والنهي على التحقيق
من المجوزين فلا بأس بتحقيق الحال في هذا المعنى فنقول ان في مسئلة اجتماع الامر
والنهي اشكالين احدهما كون كل من نفي الفعل والا لفعل الى الوجوب والحرمة ضد الآخر
فيستحيل اجتماعهما بالنسبة الى فعل واحد وثانيهما ان كلا من صفة الحسن والقبح ايضا ضد
للآخر فيهما ايضا ممتنع الاجتماع ولا بد للقائل من هو مجوز في مسئلة الاجتماع من دفعهما +
والاشكال الاول يشترك الورود بين منكري الحسن والقبح كالاشعري ومثبتيهما +
والاشكال الثاني يختص بالفرقة الثانية من غير فرق فيهم بين مثبت الملازمة و +
بين من حكم بامتناع الاجتماع وان لم يلتزم بالملازمة والعلاء بين هذين الاشكالين على فرق اربع
وهو صريح الحال بل كل من كان منكرا في تعدد الجهة غير مجد فيهما وهو صحيح كل
مجد فيهما وهو صريح كل من كان منكرا في مسئلة اجتماع الامر والنهي كفاضل الجواد
وصاحب الفصول والفصول ومنهم من حكم بجواز الاجتماع في كل منهما وبتعدد الجهة
بامتناع الاجتماع في الاولين اي الوجوب والحرمة وجواز الاجتماع في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومنهم من حكم

في تعارض قوله

الحسن والقبح يمكن ان تتعدد الجهة فيهما دون الاولين وهذا ما يستفاد من شيخنا الـ
حيث انه في مسئلة اجتماع الامر والنهي قد انكر اجتماعهما وقد اعترف بجواز اجتماع صفتي
الحسن والقبح في فعل واحد في مسلكنا هذه في مقام ابطال الثمرة المزبورة وسلك
البراءة بما هو المختار وهو وان لم يوجد مصرحا به في كلمات المجوزين من المحققين لكن
كانوا بحيث لو عرض عليهم لما انكروه وهو ان اجتماع الامر والنهي في مورد واحد
باعتبار تعدد الجهة جائز دون صفتي الحسن والقبح وتعدد الجهة غير مجد فيهما
ويتولد من هذا المسلك تفصيل في مسئلة اجتماع الامر والنهي وهو ان اجتماع
الواجب مع الحرام اذا كانا شرعيين او الاول شرعيا دون الاخر جائز بخلاف
باقي الاقسام اي ما اذا كانا عقليين او كان الحرام شرعيا والواجب عقليا وتحقيق
المقام بالتكلم في موضعين احدهما في اثبات الفارق بين صفتي الحسن والقبح وصفتي
الامر والنهي باعتبار متعلقهما اي الوجوب والحرمة في انه كيف يجوز الاجتماع في
الاخيرين باعتبار تعدد الجهة دون الاولين مع ان الاحكام الشرعية لا تتحقق الا
باعتبار الحسن والقبح في متعلقاتهما وثانيهما في بيان انه كيف يتولد التفصيل المزبور
مما ذكرنا في الموضع الاول وقبل الخوض في الموضعين لا بد من تمهيد مقدمات الاولى قد
سبق سابقا ان للحسن والقبح معان عديدة منها ملائمة الطبع ومنافرته ومنها موافقة
الغرض ومخالفته ومنها المصلحة والمفسدة وقد ذكرنا ان هذا المعنى الاخير ليس مستقلا بل راجع
الى الاولين لان المصلحة والمفسدة ليستا الا من مقولة النفع والضرر وهما اما ان يكونا
من ملائمات الطبع ومنافراته او من مخالفة الغرض وموافقته وعلى التقديرين يرجع
اليهما ومنها ما هو محل النزاع في باب الحسن والقبح ولهم في مقام تفسيره تعبيرات احدها
ما هو بمنزلة الرسم وهو في طرف الحسن كون الفعل بحيث يكون للفاعل المختار ان يفعله
وفي طرف القبح كون الفعل بحيث ليس للفاعل المختار ان يفعله والمراد انه لو لم يفعل
في طرف الحسن لم يلام عند العقلاء ولو فعل في طرف القبح ليلام عندهم لا ان المراد كونه
مضطرا في اتيان الفعل او الترك في المقامين حتى ينافي كونه مختارا وكون هذا التعبير
رسما واضح ضرورة ان شأنية الفاعل المختار للاتيان فعلا او تركا ليس كنه حقيقة

صوره

يستحق فاعله

صفة الحسن والقبح بل من لوازمهما وثانيها ما هو بمنزلة الحد وهو كون الفعل بحيث يستحق
من حيث انه فاعله المدح هذا في طرف الحسن واما القبح فهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله
الذم هذا حاصل ما ذكره القوم ونقول ان الحسن والقبح عبارة عن صفتي الاستحسان والاستنكار
الحاصل للعقل عند ملاحظة الفعل بعنوان العقل بعد فرض تجرده عن علائق الطبيعة
وخلوه عن الاغراض النفسانية اذ الفطرة الملكوتية تجد بعض الافعال بحيث تستلذ
منه وتستعجب وبعض الافعال بحيث تشمئز منه اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ريب في ان
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ضدان لا يمكن اجتماعهما في مورد واحد اصلا
ولا يجدي فيه تعدد الجهة ابدا بخلاف الحسن والقبح بالمعاني الاخر فانهما من مقولة
الاضافات يمكن اجتماعهما في فعل واحد وقد صرح بهذا جمع من المحققين محقق كوكبه
والخاصة في مقام بيان معاني الحسن والقبح وكذا في مقام الاستدلال على ابطال
القول بالذاتية بان الحسن والقبح صفتان متضادان لا يمكن اجتماعهما في مورد
واحد وفي بعضهم كالعضدي وغيره في مقام الاستدلال على التضادية بينهما ان
كلا من الحسن والقبح مقتض لسلب الاخر فكيف يمكن اجتماعهما نعم ايراد ما ذكره في
الفاضل الجواد ره وصاحب الحاشية وان في مقام الجواب عما ذكر جوابا عن الاستدلال
المزبور بانهما من تعارض القبح والرفع فراجع ودعوى ان مرادهم من امتناع اجتماعهما
في الموارد المذكورة انما هو في صورة وحدة الجهة واما مع تعددها فلا لما فيه من اجتماعهما
بدفوعه بان امتناع الاجتماع لا يختص بالمعنى المتنازع فيه بل الحسن والقبح بمعان
الاعراض يمتنع اجتماعهما مع وحدة الجهة مع انهم مصرحون بجواز اجتماعهما باعتبار
الى سائر المعاني وكيف كان فالبرهان على ما ادعيناه من التفصيل بين الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه وبينهما بسائر المعاني في الاغراض الطبائع والاعراض ذوي
العلائق يمكن ان يجتمع في فعل من جهة بالملائمة وجهة اخرى تنافرها او يكون في فعل
جهة ملائمة خلقه منهما وتنافر خلقه الاخر مثلا ماء الحصرم من جهة ازالة البرودة يلائم
مزاج الحار ومن جهة كونه مضعفا للقوة تنافره والثلج يلائم كبد الحار وتنافر قوة
المعدة من جهة كونه مضعفا لها وهكذا فاجتماع الوصفين اي الملائمة والمنافرة وكذا

في مقام

وكذا الموافقة والمخالفة في فعل واحد بحيث يصح الفعل بكل منهما مما لا ريب فيه وان كان
التأثير لا يحصل منه الا اثر واحد من الملائمة والمنافرة اذا غلب احدهما على الاخر
وينتج ما كان اذا كان وما يحصل من تأثيرهما طبيعة ثالثة لكن الفعل من حيث هو
يصح لان يجتمع فيه كلاهما يتعلق له قابلية التأثير بالنسبة الى كليهما وهذا بخلاف الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه فانه لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد بجميع تفاسيره الثلثة اما على
المختار فواضح ضرورة انه لا يمكن ان يكون فعل بحيث تشمئز منه العقل ويستعجب منه
ضرورة ان العقل جوهر مجرد ليس ذو جهات وعلائق ولا مركبا من العناصر الاربعة
كالطبيعة حتى يكون في فعل جهة توجب استعجابه منه واشمئزازه عنه اخرى وكذلك
الكلام على التفسير الاول والحاصل ان في الافعال ما هو ذو خاصيتين متضادتين ولكن
اي له شأنية اقتضاء كل منهما دون الفعلية ضرورة انه لا يعقل ان تحصل فعلا من
فعل واحد اثران متضادان بل اما ان تحصل احدى الخاصيتين لو غلب مقتضاها
على مقتضى الاخر او خاصية ثالثة لو حصل بينهما كسر وانكسار ولا يعقل ان يجتمع في فعل
واحد صفتا الاستعجاب والاشمئزاز ولا ان يكون فعل بحيث يكون للفاعل المختار
ان يفعله ويتركه وذلك لان الحسن والقبح بالمعاني الاخر ما هو محل النزاع انما هو
بالنسبة الى الافعال ويمكن ان يجتمع خاصيات متعددة متضادة في فعل واحد اما
بخلاف الحسن والقبح العقليين اي صفتي الاستعجاب والاشمئزاز او كون الفعل بحيث يكون
للفاعل المختار ان يفعله او يتركه فانهما بالنسبة الى الفاعل والمأخوذ فيهما صفة الفعلية
ولا يمكن ان يحصل الفاعل فعلا من فعل واحد صفتا الاستعجاب والاشمئزاز للاباي
الصفتين بمنزلة الداعيين المتضادين لانهما داعيان للفاعل المختار الى الفعل والترك
وكما لا يمكن ان يجتمع في فعل داعيين متضادين فكذلك ما هو بمنزلتهما وملخص الكلام ان الحسن والقبح
بسائر المعاني غير ما هو محل النزاع انما هو من مقولة الخاصيات في الافعال ويمكن ان يكون
في فعل واحد خاصيات متعددة متضادة واما الحسن والقبح في محل النزاع كما يعلم من تعريفهما
يعتبر الاستعجاب والاشمئزاز وكون الفعل بحيث يكون للفاعل المختار ان يفعله او يتركه انما
اخذ بالنسبة الى الفاعل من فعل واحد صفتا الاستعجاب والاشمئزاز الثانية في بيان

فيه تحرير

تقادم

المستلزم جهة

تضادية الوجوب والحرمة فنقول اما كاشفتان لطلب الفعل والترك مجردا عن المستلزم جهة
فلا اشكال في امكان صدورهما عن متكلم واحد نعم في ان واحد غير ممكن لكن على التدريج
يمكن الصدور واما المستكشف عنه فلا اشكال ان جهة مربوطة بالصدور مباشرة
كالفاعل وسببا كالامر وجهة مربوطة بالفعل ويعبر عن الجهة الاولى بطلب الفعل والترك
المعبر عنه بارادتهما تارة وبالحب والبغض اخرى وعن الثانية بالمحبوبية والمبغوضية
والمطلوبية اي كون الفعل محبوبا ومبغوضا ومطلوبا وللفعل جهة اخرى ايضا اي كونه
موجبا لاستحقاق الثواب وتركه لاستحقاق العقاب او بالعكس اما الاول فلا اشكال في
اجتماعهما بان يكون في فعل جهة توجب وقوعه متعلقا للحب من الامر او الفاعل وجهة توجب وقوعه
متعلقا للبغض منهما نعم انبعاثهما فعلا من فعل واحد غير ممكن بل ينبعث احدهما لو غلب احد
الجهتين على الاخرى او لا ينبعث كل منهما لو حصل المزاحمة بينهما وبما ذكر نعلم امكان الاجتماع في
الحب والبغض من حيث ارتباطهما بالفعل واما الثالث فكذلك يمكن ان يجتمع في فعل واحد جهة
توجب الثواب وجهة توجب العقاب لان الثواب والعقاب ليسا الا من مقولة الضرر والنفع ويمكن ان يجتمع
في فعل واحد جهة توجب النفع وجهة توجب الضرر والاشكال في جواز اجتماع الوجوب والحرمة
الشرعيين بالنسبة الى فعل واحد من جهتين احدهما ما لا يرجع الى قاعدة التحسين والتقبيح
بل مرجعه الى حكم العقل من طريق الاستدلال بتقريب ان طلب الفعل متضادان
واجتماع المتضادين محال وهذا الاشكال يرتفع بما سبق من ان تعدد الجهة مجد في المقام فنقول
اجتماعهما من غير فرق في ذلك بين الامر والمأمور والثانية ما يرجع الى قاعدة التحسين
والتقبيح اي ان اجتماع الوجوب والحرمة غير ممكن لا من جهة التضادية بينهما كما هو مقتضى الاشكال
الاول بتقريب ان طلب الفعل والترك متضادان حتى يرتفع بارتفاع التضادية من جهة تعدد الجهة
بل من جهة ان الوجوب والحرمة تنبعث على طبق العدلية من الحسن والقبح واجتماع صفتي الحسن
والقبح في فعل واحد غير ممكن ورفع هذا الاشكال يتضح في المقدمة الثالثة الثالثة ان الاحكام
ان الاحكام الشرعية منوطا بالمصالح والمفاسد والاختلاف بين كل من الحسن والقبح بل ابتنائها انما كان على المصالح
والمفاسد والاضرار مبتنية على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
اي صدق الخبر بالانكون فيه جهة مصلحة بالنسبة الى المخبر مع انه بنفسه حسن وكذا الكذب الدار
والمصلحة وكذا القبح والمفسدة في غاية الكثرة الدار
وكذا الجاهة *

ابتناء

ليس مما يستقل منه العقل ويستتبعه حتى يكون حسنا مع انه ذو مصلحة وشاهد لما ادعيناه من عدم
الاحكام الشرعية على الحسن والقبح ان اتصاف الفعل بالحسن والقبح عند كل احد مشروط
بالتفاته الى الجهات الموجبة للحسن والقبح والا فالجهات المغفول عنها او المجهولة لا توجب
اتصاف الفعل بها عند الناظر الى الفعل والغافل عن الجهات الكامنة او الجاهل بها
بخلاف المصلحة والمفسدة فان حصولهما غير منوط بالالتفات الى وجود جهات في الفعل
ولا نقول ان العقل لما لم يكن مطلعا بالجهات الكامنة في الافعال التي جعلت موضوعات
الاحكام الشرعية فليس له الحكم بان الامر الشرعي انما نشأ من الحسن في متعلقه والنهي
من القبح في متعلقه لكن لما كان الترجيح بلا مرجح محالا عنده فلا يجوز صدوره
عن الحكيم فلا بد له الالتزام بان متعلق الامر ذو مصلحة ومتعلق النهي خلافه واي صلة
ان خلا من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع وعكسه وان كان ثابتا عندنا والاشعري
ينكره لكن وجه الثبوت والانكار في الاول غير ما هو وجههما في الثاني وذلك لان
الاشعري ينكر القضية الاولى من جهة انكاره الحسن والقبح العقليين ونحن معترفون بهما من جهة
اعترافنا بثبوت الحسن والقبح العقليين بخلاف القضية الثانية فان ثبوتها منوط بان
والقبح لما عرفت من ان العقل جاهل بجهات الحسن والقبح في الاحكام الشرعية
حتى يحكم على طبقها وانما يحكم على طبقها من جهة ما هو المقرر عنده من ان جعل فعل واجبا
وجعل فعل حراما من دون مرجح في كل من الجعلين لما كان غير جائز فلا بد ان يكون في
الاول مصلحة وفي الثاني مفسدة يكون هو المرجح فيهما بحيث لو التفت العقل اليهما لحكم
على طبقها بالحكم الاستقلالي والاشعري وان لم يعترف بثبوت الحسن والقبح في المصلحة
والمفسدة لكن يجوز الترجيح بلا مرجح فلا ينيط الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد
ويجوز توجيه امر الشارع الى ذي المفسدة ونهيه الى ذي المصلحة
لما كانت بالنسبة الى غير المستقلات العقلية اي الشرعيات التعبدية فليس
لها ربط بمسئلة الحسن والقبح والمرتبط بها هي القضية الاولى فتلخص ان القضية الثانية
المستقلة نعم للقضية الثانية ايضا جهة ربط بالحسن والقبح العقليين بالنسبة الى الاحكام العقلية
فعل الحكيم وهو ان الفعل اذا كان ذا مصلحة او مفسدة فوجه اختصاصه
الاول

الاول بالامر والثاني بالنهي ليس الا من جهة ان الافعال ليس يستلزم لثبوت القبح في
حق الحكيم بخلاف الامر بذي المصلحة والنهي عن ذي المفسدة فانه حسن في حقه واختيار
الحاكم الحكيم في ذي المصلحة موردا للامر وذي المفسدة للنهي دون العكس وان ابتني
على الحسن والقبح العقليين والا فلا وجه للاختيار المزبور لكن الاحكام الشرعية بنفسها
مبتنية على ثبوت الحسن والقبح بل على المصالح والمفاسد كما عرفت تقريبه اذا عرفت
هذه الامور فلاحظ ما هو المقصود فنقول اما الموضع الاول ففيه جهتان الاولى عدم
جواز اجتماع الحسن والقبح العقليين في فعل واحد ولو تعدد الجهة فيه غير مجد والثانية جواز
اجتماع الامر والنهي الشرعيين في فعل واحد اما الاولى فقد ظهرت بما مر في المقدمة الاولى
واما الثانية فثبتت بما في المقدمة الثانية واما الموضع الثاني اي بيان تولد التفصيل
بين الواجب والحرام العقليين فواضح لان مبناهما ليس الا الحسن والقبح العقليين وقد
عرفت انهما ليسا مما يكتفي فيه بتعدد الجهة ولذا لم نر احدا من المجوزين جوز اجتماع الواجب
والحرام العقليين واما في جواز الواجب والحرام الشرعيين فلان جهة الانشاء فيهما
اما الطلبية طلب الفعل وطلب الترك فلا يجوز اجتماعهما فقد عرفت دفعه في المقدمة الثانية
بالمقصود ذاتا بالنسبة اليهما بحد نعم انبعاث الطلب بالنسبة الى كل من الفعل
والترك غير جائز ضرورة ان متعلق الامر والنهي ليس الا الطبيعة فما توهم امره
اليه هو طبيعة الصلواة وما توهم نهيه اليه هو طبيعة الغصب لا الفرد الجامع للعنوانين
وانما المكلف اوجدهما بسوء اختياره في مصداق واحد فهو لا يعد طلابه ..
لكل من الطبيعتين فالمتعلق فيما كان انبعاث الطلب الفعلي بالنسبة الى طبيعة الفعل والترك في الفرد الجامع للعنوانين
بل متعلقه انما هو الطبيعة وعلى تقديره للتردد الحاصل في الفرد حتى ينقدح الاشكال المزبور
وانما اتى به من جهة كونه محصلا للطبيعة المامور بها واستحال قصد القربة غير قادح
اما فيما لا يحتاج اليه كالمعاملات وغيرها من التوصليات فواضح واما فيما يحتاج
اليه فلان التكليف في قصد القربة انما ان الفرد ليس مامورا به
لم يكن نفس الفرد مامورا به بل من جهة انه محصل للطبيعة المامور بها وان
هذا كله في الاشكال الاول واما الاشكال الثاني فقد عرفت دفعه في
المقدمة الثالثة

الاحكام

اجتماع الحسن والقبح في فعل واحد فقد ظهر دفعه مما مر في المقدمة الثالثة من عدم ابتناء
الشرعية على الحسن والقبح بل على المصالح والمفاسد واجتماعهما يمكن في فعل واحد بما
لا قدح فيه بعد تعدد الجهة لما مر في المقدمات من انه يجوز ان يجتمع عنوانان
في فعل واحد بحيث يوجد كل منهما اثر نفسه نظير ما للحمام كالماء شرب التتن من انه
يفسد الاسنان ويصلح داء الصدر فاذا ارسل المولى عبده بان لا يشرب التتن
لانه يفسد الاسنان وامر بشرب التتن لانه يصلح الصدر فللعبد ان يشرب عليه بعدان ورد الامر باتيانه كما يصلح
عليه وهذا لا يوجب عدم اصلاح الصدر من جهة حصول الاعتقاد ملتزما بالعقاب
يصلح به الصدر نعم فرق ان الامر المزبور باق على اطلاقه متمثل للامر باتيان
جميع الافراد حتى الفرد الجامع للعنوانين لعنوان النهي وما نحن فيه ايضا كذلك
بعد بداهة ان اطلاقات ادلة الاحكام محكمة بالنسبة الى الواجب
العقليين والواجب والحرام الشرعيين وكذا الحاق الواجب والحرام
والحرام الشرعي بالاول في عدم جواز الاجتماع والحاق الواجب
الشرعي والحرام العقلي بالثاني في جواز الاجتماع فالسر فيه اما بالنسبة
الى الاول ان الحكم العقلي انما يتوجه الى الافراد حاكما بالتخيير بينها بعدان
ادرك حكم الطبيعة وفي الثاني انما يتوجه حكمه اليها فرق ان حكمه لا يتوجه الا
الى ما هو موضوع حكم العقل من باب قاعدة الملازمة بينهما فاذا كان موضوع
حكم العقل هو الفرد فليس يرجع في حكم الشرع الا هو الفرد والمفروض انه منهي عنه
لكونه جامعا لعنوان النهي شرعا وصار اجتماع الوجوب والحرمة بالنسبة الى
فعل واحد من قبل الامر وهو محال اما الاول فلان موضوع حكم الشرع هو الفرد
واما الثاني فلانه يستلزم للتكليف بما لا يطاق لان المفروض عدم وجود
دليل يدل بهذا الفرد حتى يكون منهوما له والايجاب بهذا بالنسبة الى التارك ان الواجب
والحرام العقلي لان موضوع الوجوب في هذا القسم هو الطبيعة فيكون المندوحة
موجودة

موجودة هذا كله في الثمرة الاولى واما الثمرة الثانية فهو انه لا يلزم القول بالذاتي للتصويب ولا يلزم
القول بالوجوه والاعتبار بهو التخطئة وفيه اولا ان النزاع في التصويب والتخطئة
انما هو بين منكر الحسن والقبح الخ فالنزاع المزبور غير مبتني على مسئلة الحسن والقبح
فضلا عن ابتنائه على النزاع في كيفيتها من الذاتية والوجوه والاعتبار وثانيا
ان الفريقين متفقون على ان النزاع المزبور في غير القطعيات فكيف يكون
موقوفا في مسئلة الحسن والقبح الجاري في الفرد الجامع للقطعيات لكونه من المسائل
العقلية القطعية في المقام ثمرة ثالثة حكاه شيخنا الانصاري ره في دليل
الانسداد عن المحقق القمي واورد عليه بما هو مرقوم فيه فراجع فيه وفيما فيه اصل لا
اختلفوا في ان الاشياء قبل ورود الشرع لها حكم عند العقل ام لا
فالاقوال في المسئلة اربعة منهم من قال بانها قبل ورود الشرع لا حكم لها
وعلى الاول بل هو معلوم لنا ام لا وعلى الاول بل هو الاباحة او الحظر
ومنهم من قال بان الحكم الثابت لها لكنه غير معلوم لنا وهو القول بالتوقف
ومنهم من قال بانه معلوم وهو الاباحة ومنهم من قال بانه هو الحظر والتحريم
العنوان على اجزاء كلام القوم في بيان المراد منها مثل المراد من الاشياء
والمراد بقبل ورود الشرع والمراد بكل من الاباحة والحظر واسمائها فلا بد
في مقام تحقيق الحال بالنسبة اليها من رسم امور الاول في بيان الفرق
بين مسئلتنا هذه والمسئلة الآتية اي اصالة البرائة وهذا مما لا بد من العلم به لكل
احد والوجه فيه ان فائدة عليته ان عدم العلم به مستلزم لكون الفتوى
المبتني على اصالة البرائة عن وجه التقليد واي محذور اعظم من هذا للمجتهد
وذلك لان عمدة المنع في اعتبار البرائة هو الاجماع وهو كيف يتحقق مع
وجود الاقوال الاربعة في المسئلة فلو ارتكب المجتهد
يصير دليلا عليها مع وجود الاقوال الاربعة في المسئلة فلو اتكل عليه
اجراء البرائة اعتمادا بتقليدهم من دون فهم الفرق بين المسئلتين فليس الا
كالة

وأمّا

بهذا الادعاء التقليد والا فكيف يصدق الاجماع ثمة مع الاقوال الموجودة فيها
اذا علم الفرق بينهما فيرتفع التنافي المزبور والحاصل ان محط النظر في باب البراءة من
جهتها ليس مجرد اجراء اصالتها في الاجزاء والشرائط للعبادات والمعاملات بل المقصود
بيان حالها بالنسبة الى شرب التتن واكل الفاكهة وشم الورد وامثالها الى و
حصول الاجماع على حجيتها فيها في مسئلة البراءة كيف يصدق الاقوال الكثيرة
في هذه المسئلة بالنسبة اليها وهل هذا الا التناقض وكيف كان فقد ذكر القوم
في بيان الفرق بينهما وجوها كثيرة وشيخنا الانصاري ره بعد ان اورد على الكل
قائلا ان الفرق بين المسئلتين ابين من ان يخفى وان كان عند القوم بمكان من الصعوبة
ثم ذكر في بيان الفرق وجوها عديدة منها ان مقصودهم في مسئلتنا هذه استعلام وجود
الحكم العقلي بالنسبة الى الاشياء بعد ان لم يصل البدا الى حكمها وحصول التحير
بالنسبة اليه فباب البراءة انما كان فيما لم يكن هنا حكم لا من العقل ولا من الشرع
وكان المقصود بيان حكم العمل من حيث انه على طبق الحركة والسكون وتوضيح
الفرق بينهما لا يتحقق الا بعد بيان منشأ النزاع في هذه المسئلة فنقول ان
الاشاعرة بعد انكارهم الحكم العقلي رأسا في قبال العدلية تنزلوا من انكارهم
مماشاة مع العدلية وقالوا لو سلمنا ثبوت الحكم العقلي فلا نسلم في موردين
احدهما شكر المنعم وقالوا انه ليس مما يدرك العقل حسنه ولا قبحه بل
بحكم الشرع وثانيهما الاشياء قبل ورود الشرع وقالوا انها قبل ورود الشرع
ليس مما للعقل فيه مرتع وذهب العدلية الى ثبوت الحكم العقلي بين من توقف
بانه غير معلوم عندنا ومن ادعى العلم به وهم ايضا بين من عينه في الاباحة
ومن عينه في الحظر وهذا الذي ذكرنا في بيان منشأ النزاع بمعطفة
الاستثناء حيث انه كان عن ثبوت الحكم العقلي ومقصد الاستثناء حيث انه كان بعد
التنزل عن انكار الحكم العقلي شاهد صدق على ان النزاع في هذه المسئلة انما هو
في ثبوت الحكم العقلي وبيان كيفيته وانه على سبيل الاباحة والحظر بخلاف البراءة

فيه تأمل

فان

ووافقا

فان المقصود فيه ليس الا بيان حكم العمل والفرق بين مقام استعلام حكم الشيء ظاهرا
ومقام استعلام حكم العمل عند التحير في الحكم كالفرق بين العلم والحمرة فوق الكل والحاصل ان
مسئلتنا هذه انما هي من فروعات مسئلة الحسن والقبح العقليين التي كان جل المبحث فيها في المبادي
الاحكامية واما مسئلة البراءة فهي مسئلة فقهية او اصولية على ما يأتي في بابها ولا تعلق
لها ولا ربط لها بالمبادي الاحكامية واوضح من هذا في تقرير الفرق ان يقال ان مسئلتنا هذه
انما يبحث فيها عن حال صفات الافعال التي كان ادراكها من شأن العقل ولو كان الباحث
هو الاشعري يعني ان المقصود فيها بيان صفاتها حسبما يدركه العقل من حيث هو مع قطع النظر
من حيث شرع وتشريع وشريعة بخلاف باب البراءة فان المقصود فيها البحث عن حال المؤاخذة
على الافعال وعدمها فهذا البحث لا يتم الا بعد الالتزام بوجود شارع حكيم يعاقب على الافعال او
يؤاخذ بها فحيث البحث هنا بيان صفات الافعال حسبما يدركه العقل وحيث البحث ثمة بيان
حال المؤاخذة على الافعال وعدمها والفرق بين الحيثيتين على المنابر وبعد ما ظهر الفرق بين
المسئلتين فلا يخفى لان نفي البحث عن احدهما البحث عن الاخر بل يجوز ان يكون الحاظر
في هذه المسئلة يميل في مسئلة البراءة نظرا الى وجود دليل نقلي كاخبار البراءة او عقلي كقاعدة
قبح العقاب بلا بيان ان يكون كل منهما حاكما على ما جعله مدركا للحظر في هذه المسئلة من عدم جواز
التصرف في ملك الغير وكون محتمل الضرر غير جائز الارتكاب وبيان وجه الحكومة موكول الى باب البراءة
فراجع هذا لكن فيه اشكال من وجهين احدهما ما يستفاد من منشأ النزاع في هذه المسئلة
على ما ذكره المتصدي للفرق وصرح به شيخنا البهائي ره في الزبدة وشارحها الجواد في شرحه والمحقق
القمي وغيره بتعاليمهم على ما تتبعنا وكذا الوصف لبعضهم الاباحة في هذه المسئلة بالعقلية وتعبير
بعض كبرائهم بالحسن وان كان لعله بعضهم كون محل النزاع في هذه المسئلة هو الحكم العقلي
من الحسن والقبح وان الكلام في صفات الافعال حسبما يدركه العقل لكن بعد التأمل
التام واشتغال ذرة من دقة ذوي الالباب يعلم ان محل النزاع في هذه المسئلة هو الاباحة
والحظر الشرعيين والبرهان على ما ادعيناه مع ان المتراءى من كلماتهم حيث انما
هو خلافه ان الملازمة بين العقل والشرع لما كان مسلما عندهم وكذا استقرار ادلتهم
بحيث لا يحتمل فيها خلافا حتى الاشعري بعد التنزل والمماشاة كما عبروا بالملزوم

والحكم

لفرق في

اي الحكم العقلي استغنيا عن ذكر اللازم اي الحكم الشرعي وبهذا الاستظهار قد صرح بعده
اول بانكار الملازمة حيث دعوى الاجماع على ثبوتها بهذا اصرفا الى ما يشهد على الدعوى المزبورة
من كلماتهم منها كلام السيد المرتضى ره حيث استدل على مختاره في هذه المسئلة من الاباحة
بقوله ان كل شيء ... وهل يفيده الا الاباحة الشرعية ومنها كلام السيد عميد الدين ره حيث فسر
الحظر بالحرمة الشرعية ومنها كلام العضدي حيث قال في مقام الرد على القائل بالاباحة انه ان
اراد عدم الحكم فهو معنا وان اراد الاباحة الشرعية فاي دليل في الشرع يدل عليها او
الدلالة انه طالب من القائل بالاباحة الدليل الشرعي على ثبوت الاباحة ولم يجعل كلامه
بان الاباحة الشرعية خارجة عن محل الكلام في هذه المسئلة والحاصل ان طريق الجمع
بين كلماتهم هذه وما عرفت من الطائفة الاولى الدالة على ان محل النزاع هو الحسن
والقبح العقليين ما ذكرنا انفا من انه قد استقر في اذهانهم ثبوت الملازمة واستغنوا من جهة
الاستواء المزبور عن التعبير بالاباحة والحظر الشرعيين واكتفوا بذكر ملزومهما اي الحسن و
القبح العقليين واذا ثبت ذلك ثبت ان محل النزاع هو الاباحة والحظر الشرعيين فلا يبقى
بعده لما ذكره بعدم الفرق توزيعا على وجه الفرق من ان البحث في احدهما لا يغني عن
الاخر ويجوز ان يكون الحاظر في هذه المسئلة يميل في باب البراءة نظرا الى الحكومة
لان المراد به اذا كان الحظر الشرعي بمقتضى الملازمة فاي دليل يدل على خلافه على وجه
الحكومة في باب البراءة وثانيهما بعد تسليم ان محل الكلام في هذه المسئلة هو الحسن والقبح
العقليان وبيان صفات الافعال حسبما يدركه العقل ان اكثر المعنونين في هذه المسئلة
انما هم المجتهدون وهم مع قولهم بثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع كيف يجوز الحكم
منهم في المقام بالحظر من طرف العقل من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل بالنسبة الى شرب التتن
وامثاله بما هو مشتمل على منفعة مع احتمال الضرر فيها لانه اذا ثبت الحكم المزبور من قبل
العقل يثبت على طبقه حكم الشرع ايضا من جهة ثبوت الملازمة بينهما ومع الالتزام
بثبوت الحكم المزبور عقلا وشرعا بالنسبة الى شرب التتن وامثاله في هذه المسئلة كيف
يجوز ذهابهم في باب البراءة الى الاباحة بالنسبة اليها وامثالها ما ذكرنا التفت في المقام

الا

فيه تأمل

وان

الاشياء

وان اعتذر عنهم بان عدم الالتفات حيث قالوا ان موضوع باب الحظر والاباحة انما هو
الغير الضرورية التي ينتفع بها وموضوع باب البراءة هو الاشياء مطلقا سواء كان مما ينتفع بها
كشم الورد واكل الفاكهة ام لا كالتكتف في الصلاة والباحثون في باب البراءة لم يلتفتوا
الى الحكم العقلي فيما ينتفع بها من هذه الاشياء ثم قالوا بناء على ثبوت الملازمة لا بأس في
ذكرهما في عنوان واحد فتلخص من جميع ما ذكرنا ان البحث في باب البراءة يغني عن البحث في هذه
المسئلة ولا يجوز للقائل بالحظر فيها ذهابه الى الاباحة والبراءة في باب اصالة البراءة وما ذكره
شيخنا الانصاري ره من ان الحاظر في هذه المسئلة يجوز له الالتزام بالاباحة في باب البراءة
نظرا الى الفرق الذي ذكره قد عرفت انه مما لا ينبغي ان يصدر من مثل هذا المقام اللهم الا ان يوجه
ما ذكره ره بوجه ليس في وجاهته كل البعد بان يقول ان شرب التتن وما هو مثله يتصور
حيثيتين نظير الصلاة في الدار المغصوبة كونه شيئا ذا منفعة ومحتمل المفسدة وكونه
شيئا لا يعلم العقاب على فعله ومحل البحث في مسئلتنا هذه هو الحيثية الاولى ومحل البحث
في مسئلة البراءة هو الحيثية الثانية ودعوى انه اذا ثبت الحظر بالنسبة اليه في هذه المسئلة
من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل بحكم العقل وحكم الشرع على طبقه ايضا كما هو مقتضى الملازمة
فلا يبقى له جهة يبحث بالنسبة الى الحيثية الثانية مردودة بان قاعدة قبح العقاب بلا بيان
انما تجري في صورة عدم البيان والمفروض وجود البيان وهو حكم العقل متابعا لحكم الشرع
يدفعه ان الحكم المزبور شاهد قابل لان يرفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان من باب
الحكومة وبيان الحكومة موكول الى باب البراءة وسيأتي الكلام فيه والحاصل ان العنوان
في هذه المسئلة هو الاشياء المنتفع بها مع احتمال المفسدة في كونها وجهة البحث فيها
اي الاحتمال المزبور لوجوب الحظر والعنوان في باب البراءة هو الاشياء مطلقا سواء كان
منها او من غيرها من اجزاء العبادات والمعاملات وشرائطها اذا شك في التكليف بها
وجهة البحث فيه هو حصول العقاب وعدمه في طرفي الفعل والترك ولاجل العنوانين
من حيث هو لا ربط له بالاخر نعم ربما يجتمع العنوانان في مورد واحد كشرب
التتن وامثاله وهم بالنسبة اليه مختلفون فمنهم من نظر الى قاعدة قبح
العقاب بلا بيان وجعلها حاكما على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل وهم

المجتهدين ومنهم من نظر الى القاعدة الثانية وجعلها حاكمة على القاعدة الاولى وهم الاخباريون
وبهذا العنوان نظير الصلاة والغصب فان الصلاة من حيث هي عنوان في الفقه وللغصب
كذلك عنوان آخر وللجامع بين العنوانين اعني الصلاة في الدار المغصوبة عنوان ثالث في مسئلة
من توسط في الارض المغصوبة وهم في هذا العنوان الثالث مختلفون فمنهم من لاحظ حيث
الصلاة وكونها ذريعة فحكم بصحتها نظرا الى جلب المنفعة ومنهم من لاحظ حيث الغصبية
وكونها ذات مفسدة فحكم بالبطلان نظرا الى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
فكذلك ما نحن فيه حيث ان للاشياء والمنتفع بها مع كونها محتمل المفسدة عنوانا في الاصول
وهو ما هو الموجود في مسئلتنا هذه وللاشياء ايضا من حيث احتمال العقاب وعدمه
عنوانا آخر فيه وهذا باب البراءة وكل منهما للآخر [illegible] بالاكثر نعم ربما يجتمعان في
مورد واحد مثل شرب التتن واكل الفاكهة وامثالها وفي هذا العنوان ذهب المجتهدون
في ان ادلة البراءة وان كان من الاصول العملية يكون حاكما على الحكم العقلي في
هذه المسئلة وان كان هو من الادلة الاجتهادية وذلك لان مدرك الحكم العقلي
المزبور الحظر اما احتمال المفسدة والمضرة او التوقف في التصرف في ملك الغير بدون اذنه
والاذن وعلى التقديرين يكون مدرك البراءة حاكما على مدرك الحظر اما على تقدير
كون المدرك هو الاختيار فواضح ضرورة ان الاذن يحرز واحتمال المفسدة يدفع بسبب
الاخبار فلا يبقى موضوع للحكم بالحظر واما على تقدير كون المدرك قاعدة قبح العقاب
بلا بيان فلبيان حكومتها على قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل شرح طويل في باب
البراءة وسيأتي الكلام فيه وفي اخبار الاحتياط ونبين عكس الحكومة ونتيجة الكلام
ان الحاظرة في هذه المسئلة يمكن ان يكون مبنيا في باب البراءة من الجهة وهو ان قاعدة
اخرى يكون مفهومها الاباحة ويكون حاكمة على ما هو مدرك الحظر في هذه المسئلة
ستعرف انشاء الله في باب البراءة هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام [illegible]
خير بما فيه من ان تحكيم قاعدة القبح بلا بيان على مدرك الحظر الذي هو الحكم
الحكم العقلي الحظر [illegible] ضرورة انه لا يتحقق من العقل حكما فعليا في مرتبة

النفاد

قاعدة

التصديق الى الحظر والاباحة بالنسبة الى الفعل واحد وبالجملة ان ارتفاع الحظر بسبب
القبح من باب الحكومة لا ينتقل الا بارادة الحظر الشرعي منه وهو ايضا فالى حين
نظر كلمات الحظر من الحظر الفعلي يوجب عدم ثمرة عملية في هذه المسئلة بل مجرد ثمرة
العلمية بالحكم العقلي بالنسبة الى الفعل من حيث احتماله المفسدة وذلك لان حكم
العقل بالحظر بالنسبة الى الافعال المحتمل فيها المفسدة مثل شرب التتن وامثاله مما هو
محل النزاع في هذه المسئلة لا يحصل له بروز ظهور الا في الافعال المزبورة محكومة بالحلال
بالاباحة فظهر بالاباحة من جهة قاعدة القبح ويشاهد الصدق على هذا ان قد ما
الاصحاب لم يوجد منهم عنوانا لباب البراءة كما شهد به في مقدمات الذكرى والمحقق
في مقدمات المعتبر بل العنوان هو مسئلة الحظر والاباحة ثم لعرضوا للبراءة الاصلية
للادخال لها في باب البراءة بل من شعب الاستصحاب والنعما ما ذكر ان الذي
يكشف عن اتحاد المسئلتين قبل ان يدل على اختياره في هذه المسئلة الى الاباحة بقاعدة القبح وهذا
الاول وههنا وجوه اخر ذكره في احدهما عن الآخر هذا كله في الوجه
ويظهر اطلاقها مما ذكرناه في بطلان الوجه الاول [illegible] بين المسئلتين
اليها واما ما فيها فنقول احدها ما هو عكس الوجه الاول بان يكون الكلام في هذه
المسئلة في بيان حكم الافعال من حيث الحظر والاباحة والكلام في باب البراءة
في بيان صفات الافعال من حيث الموافقة والعقاب عليها وعدمها فالحكم
لا في بيان حكمها من حيث الاباحة والحظر وما يترتب عليه في باب البراءة
في الحكم ان الاباحة تكون من باب الاستطراد وفيه ما ذكر في الوجه الاول بعينه من
ان الحظر المقصود للحظر ان كان الفعلي منه فلا يجتمع مع اختياره في باب البراءة
من عدم العقاب وان كان الشأني منه فهو مما لا ثمرة عملية ظاهرة فيه [illegible]
عدم ثمرة عملية على النزاع في هذا المقام وثانيها ان محل الكلام في المقام هو الحكم

الواقعي وفي باب البراءة هو الظاهري وفيه ايضا ما مر من ان المراد من الحظر الواقعي ان كان الفعلية منه
او الشأني وكل فاسد كما عرفت واليه يرجع وجه الفصل في الفرق من ان محل الكلام هنا
الحكم العقلي وفي باب البراءة الحكم الشرعي وفيه ايضا مضافا الى ما ذكر ان الكلام في البراءة
ليس في الحكم الشرعي الى الاباحة بل الغرض من حيث المؤاخذة وعدمها بالنسبة الى الافعال
لا بيان حكمها الشرعي من حيث الاباحة والحظر هذا كله في بيان الفرق بين المسئلتين من
الاختلاف في المحمول واما الفرق بينهما من حيث الاختلاف في الموضوع فهو يتصور بوجهين
احدهما ما هو اختلاف بتباين في موضوعهما بان يقال ان الموضوع في هذه المسئلة هو الشبهات
التحريمية وفي باب البراءة الوجوبية وفيه ان لازمه كون الحاظر في المقام من المجتهدين القائلين
المذهب في الشبهات التحريمية وهو خلاف اجماعهم في قبال الاخباريين وثانيهما بان يكون
الاختلاف في موضوعهما من حيث العموم والخصوص وهو تارة يقرر بان الموضوع هنا الشبهات
التحريمية وفي البراءة الاعم منها ومن الوجوبية واخرى بان الموضوع هنا هو الاشياء والمنتفع بها
وفي البراءة الاعم منها ومن الاجراء واشتراط المشكوكة بالنسبة الى العبادات والمعاملات
وفيه مضافا الى ما مر من ابطال الوجهين اما المعاه او الشأني وكلاهما فاسدان كما عرفت
ان البحث حيث العام وانضمام حالة بغير عن البحث عن حيث الخاص وفي فالمتعين تعددها
وبقية الاشكال بحاله هذا وبعد ما لم ينفع الوجوه المزبورة في رفع الاشكال فلا بد من رفعه
بان يقول ان المراد بالحظر هنا هو الفعلي وبالبراءة هناك الفعلية ايضا ولا تنافي بينهما
ولا يغني البحث عن احدهما عن الآخر بل مطلق الارتكاب بمطلب الآخر وتوضيح ذلك
يتبع على امر يشيد فيه حل الاشكال وتعقيبه بجملة فنقول ان الشبهات تنشأ حكمية
كشرب التتن وموضوعية كالاناء المحتمل الخمرية وفي كل منها جهات ثلاث جهة العقاب
وعدمه وجهة المفسدة دنيوية واخروية وعدمها والفرق بين الجهات المزبورة
امر ظاهر ضرورة ان العقاب جزاء العمل الذي هو عبارة عن الدخول في الجحيم
ولا يتحقق الا بعد صدور تكليف من المولى ومخالفة من العبد بخلاف المفسدة
فانها من خواص الافعال المتوقفة عنها ضرورة ان الزنا مثلا بنفسه في حصول
المفسدة وهي ما يترتب عليه من جلال سكرات الموت وطول الموقف

اداكر

مرتكب

وسائر الاحوال الحاصلة للعصاة من زمن الموت الى زمان الحساب والمجازات وبين ما يترتب
عليه عاجلا كالفقر وقصر العمر وضيق المعيشة وبغوض القلوب للمرتكب وامثالها التي
التكاليف لدر العدالة على المصالح والمفاسد فلا محالة يثبت كل حرام على الامور المذكورة
وهي معلومة ان علم التكليف ومظنونة ان ظن به ومشكوكة ان شك فيه وهذا واضح
للفهم المعلوم بالمقام والكلام في الحال فنقول اجمعوا على ان مظنون التكليف
بالظن الغير المعتبر ومشكوكه وموهومه من حيث ترتب العقاب وعدمه مورد للبراءة وما يحكم
العقل بان العقاب بلا بيان قبيح هذا في طرف العقاب واما المفسدة فالعقل حاكم بعضا
الى قيام الاجماع بان مظنون الغير والمفسدة لازم الدفع وكذا مشكوكه وان خالفت
صدق هذا المقام فارجع الى نفسك فيما اذا ظننت بوجود سم وشككت فيه فهل ترى من قبل
عقلك قائلا للدواعي النفسانية الا الردع عن الارتكاب ودعوى الفرق بين هذا وما
ينبعث عن التكاليف من المفاسد الغيبية عن نظرنا سيما الاخروية منها مدفوعة بانها ذاتيه
لا تصدر عمن هو في زمرة اهل الايمان ضرورة ان المفسدة والضرر الاخروي وكذا الدنيوي الناشئ
من عصيان الله تعالى اعظم مرتبة الاشدية وهي يتقدم بالنسبة الى شرب التتن وامثاله
فيما هو محتمل التكليف او المظنون بالظن الغير المعتبر حالان من طرف العقل مضافا الى
الاجماع على طبقه يقتضي عدم الارتكاب وهو حكمه بعينه بالبراءة من جهة قبح العقاب بلا بيان
والاجماع لانه ان الامان من طرف العقاب غير كاف في ارتكاب الفعل الا فيه اجمالا
يقتضي حكم العقل عدم الارتكاب ومن هنا اشتهر عن الاخباريين وروده على الاصوليين
نقضا فان عدم تسليمهم الامان من طرف العقاب بان دفع الضرر المحتمل اللازم بحكم
العقل الصريح ومجرد عدم العقاب بعد التسليم غير كاف في ارتكاب الفعل وهم
يحكمون بقاعدة دفع الضرر والمفسدة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان فتلخص مما
ما ذكرنا بمقالة الاشكال واشتداده امره والذي يقتضيه حل الاشكال المزبور قوته
وجه ظاهر من القوم ملخصه ان بيان المفاسد الكامنة في الافعال واجب على الله تعالى كما
انه لو لم يجد البيان للاحكام الشرعية وتكاليفها من حيث ترتب العقاب متمسكا بقاعدة
قبح العقاب بلا بيان فكذا ان لم يجد بيان للاحكام الشرعية وتكاليفها نحكم بعدمها او
نذاركها على تقدير الوجود واما هذا فيشير لكلام المحقق القمي في بعض من كتابه من ان الجهل

باعث

المجب عليه

جهل المركب ترياق للسم الحاصل من المفاسد الكامنة في الافعال المنهية وقد ان
في الوجه المزبور وجوب بيان المفاسد والمصالح عليه تع وهو بطلان من المنع وسند المنع مام
في رد قاعدة اللطف وساير في طي الادلة ايض ولنقتصر في المقام على بيان اجمالا بانتفى
الذهن في توقيف المنع المزبور وهو ان هذا اي وجوب بيان المفاسد والمصالح عليه تع
ليس مما يصل اليه يد العقل كيف وهو يرى بعينيه خلافه اترى من قبل عقلك لو سلك
احد من المؤمنين طريقا فيه السبع ولا يعلم به ان يحكم بانه يجب عليه تع ان يلهم في قلب هذا
المؤمن كون السبع في الطريق او يتكلم ملكا بصوت احد من الناس ويخبره بحاله من الحكم
المزبور بل جوهر عقله المخلوق لكل احد كاف في الردع عن السلوك لا سيما بهذه الطرق
ودعوى ان امثال هذه المفاسد لا يمكن الاطلاع عليه وبعد عدم الاطلاع يكون مجرد
احتمالها كافيا في الردع بخلاف المفاسد الاخروية الغيبية عن الانظار مدفوعة بان المفروض في
الشبهات التحريمية ايض مثلا وجدا احتمال المفاسد الاخروية فاين الامان لها وبالجملة
فالحكم بان بيان المفاسد واجب عليه تع لا يلتزم به العقل ابدا واما الوجه الثاني فنقول
بداية [illegible] الافضار في نحو تعرض من كتابه بعد ابطال ما ذكره القوم وملخصه ان بيان
المفاسد ان لم يجب عليه تع لكن بعد ان ثبت بالاجماع والاخبار ان مفاد البراءة
هو الترخيص في الفعل ولا شبهة في انه لا بد ان لا يكون في الفعل المزبور عقاب
ومفسدة ولو وجبت فلا بد ان يكون متداركة والا فيلزم من الترخيص المزبور الالقاء في
المهالك وهو قبيح من الحكيم ومجرد رفع العقاب لا يكفي في ترخيص الفعل للعبيد اذ مجرد
وجود المفسدة كاف في عدم جواز الترخيص اذ بعد جا[illegible] للحكم البالغة
الواقعية يكون ادعا من الناس في حق المستشكل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وبالجملة
من الترخيص المفاد للبراءة عدم المفسدة او تداركها وفيه ان جميع ما ذكره مسلم لو ثبت كون
البراءة هو الترخيص في الفعل واباحته حتى يستكشف منه انتفاء المفسدة والذي هو من قبل
الشارع حيث العقاب والمؤاخذة وهو محل الارتكاب بحكم العقل والنقل بعد عدم
البيان واما ساير المفاسد الكامنة في الافعال فلم يصل امان بالنسبة اليها بل ترخيص
المكلف في الاحراز عنها في ما يقتضيه جوهر عقله ولا دليل على مقتضيا كما مر الالزام الاحراز

والحاصل

والحاصل ان ما ذكرنا مما لا شبهة فيه لو ثبت ان مفاد البراءة نفي العقاب فقط دون الترخيص
وثبوت هذا امر بين بوجه اليقين فاعلم ان ادلة البراءة عقلا ونقلا مفادها كلها الا
نفي العقاب دون الترخيص اما الاول فواضح ضرورة ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا
يفيد الا نفي العقاب واما الثاني فلان مفاد اكثرها سوى ما نوضحه لنا الا نفي
العقاب كما اعترف شيخنا المذكور في باب البراءة وبقي الكلام بالنسبة الى ذلك الطائفة
الغير المتعرف بها والظاهر فيها ايض سهل لانها ليست الا قوله ع كل شيء لك حلال
كل شيء مطلق الحديث وظاهرهما وان كان الترخيص والاباحة لكنه مصروف الظهور
ومحمول على نفي العقاب لمستبعده من القرائن القطعية منها اخبار التثليث واخبار
الاحتياط حيث ان مفادها كما هو صريح قوله ع من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات
ان في الشبهة كدورة ومفسدة يصل الى مرتكبها وان لم يعرف المدعي ظاهر قوله كل شيء
لك حلال وبقي على ظاهره ان الترخيص يلزم الكذب في حق الحكيم اي الالقاء
في المفاسد والمهالك ودعوى تداركها بعد تسليم ثبوتها فلا يلزم الالقاء مدفوعة بانه مناف في لفظ وقع
عن اخبار التثليث والاحتياط فلا يدفع اما من تجويزه في حقه تع وكونه مجمل او رفع اليد
وحملها على نفي العقاب لبي ان الشبهات من حيث العقاب مما لا يلتزم به احد او صرف الحلية عن ظاهرها
المفيدة نزل المفاسد في مقام الاحراز مع تحقق عقله وهو ليس الالزوم الاحراز
من باب الارشاد وهو المطلوب ومنها اجماع العقلاء وبنائهم على حسن الاحتياط في مقام
الشبهات فلو لم يكن فيها مفاسد لا يكون الاحتياط حسنا لدى العقلاء فالحق بل يوجب
المفاسد فيها يستلزم عدم جواز الترخيص من الحكيم فلا بد من حمله على نفي العقاب فقط
ومنها حكم العقل لان حسن الاحتياط من مقتضيات ذات جوهر العقل وتوبيب
كونه قرينة او بعد هذه القرائن سبق ظهور مثل قوله ع كل شيء حلال كما وقد تكشف
من جميع ما ذكرنا نصا فالان ابطال الاشكال المتعلق بيان ما هو الوجه المختار في التفصي عن
الاشكال المزبور وملخصه ان نفي ان الشبهات من حيث العقاب يلزمون عنها بادلة
البراءة وهذا هو الجهة التي نتكلم فيها في باب البراءة فلا عن الزامها بالبراءة

والاجماع

بالبراءة العقلية في باب البراءة ومن حيث المفسدة لا امن فيها بل للزوم الاحراز بحكم العقل
على ان فرد المحتمل للزوم الدرك وهذا هو الجهة التي يبحث عنها في هذه المسئلة فلا فرق الضا في الالزام
بالحظ العقلي الا ان ينفرد بالاجماع على الزوم دفع الضرر المحتمل وبذهب المشهور في هذه
المسئلة الى الحظ الا ان نقول انهم كانوا في تعيين الصغرى ان كون المقام من الضرر
المحتمل واما ثبوت الكبرى فمما لا خلاف فيه فتحصل مما ذكرنا فرق المسئلتين وان الحظ هنا
هنا يمكن ان نقول بالبراءة العقلية لان قوله بالبراءة في المحتمل التكليف من حيث ترتب
العقاب وقوله بالحظ من حيث احتماله المفسدة والعقل والاجماع ملزمان الاحراز
عنه ارشادا فان قلت اذا ثبت الحظ بالعقل يثبت بالشرع ايض من باب الملازمة
فيحتمل العقاب فاين البراءة مضافا الى ان المرتفع من العقاب هو التاسيس من التكليف
المحتمل مثل الضرر المحتمل النوع الا بنوك التشهي واما العقاب على القاء النفس في التهلكة فهو باق
قلت مضافا الى ان عدم العقاب مما من جهة فرض على الفعل المحتمل المفسدة بالاجماع ان
الحكم العقلي المزبور ارشادي لا يقبل التكليف للزوم الدور او التسلسل وتوضيح المناط في قاعدة
الضرر فلا عقاب عليه لانه في الحكم المولوي لا الارشادي ونصب الملازمة في الارشاديات
اي لا يتحقق من الشارع في مورد الارشادي العقلي الا الارشادي لا التكليف ومعيار الارشادي
وغيره ان موضوع القبح العقلي ان كان شيئا هو بنفسه محل الاحراز العقل كالظلم فهو حكم
غير ارشادي وعلى فعله العقاب لعدم ثبوت الملازمة وان لم يكن الموضوع بنفسه مستحقا لاحد
العقل وانما حكم بقبحه من جهة اتصاله الى شيء آخر هو محل الاحراز العقل كشرب ما فيه سم
فانه بنفسه ليس مما يشمئز منه العقل وجهة قبحه وصلته الى شيء هو مشمئز عند العقل وهو
بلاكة النفس فيحصل ان محتمل الحرمة لا عقاب عليها محققا وعلى الحظ يحكم العقل بالاحراز
للاحتمال الضرر ارشادا فللمكلف عقله لا يرتكبها الاحالة ولذا يحكم تطون الصلحاء الاتقياء ولو يحمل العقل
فلو بقي المكلف على رغبة يرتكبها سوى مفاسدها الاخروية ولو كانت محرمة واقعية
بالدواعي النفسية المقتضية للارتكاب وارتكبها كما هو شان من لم يخف من العقاب ولا
يبالي باحتمال هذه المفاسد فيترتب هذه المفاسد المزبورة عليهم من باب الجبر والاتفاق
ومن هنا ظهر ان ثمرة العملية بيان حال المفاسد الاخروية الكامنة في الافعال ورفع بيان

الشرع فلو علم عدمه يحكم العقل بعدم العقاب واقعا ولو شك فيه يحكم العقل به لكن ظاهرا هذا ولكنك
خبير بان التوهم وجود الحكم الظاهري للعقل زائد فاسد غايته اما حكمه في الشبهة الحكمية فيه
ان الشك في الحكم متعقل اذ كان الحاكم غايبا عن المحل كما ثبت بالنسبة الينا واما في خصوص
كان في العقل فهو غير معقول لانه يرجع الى ان الحاكم شك في حكم نفسه وعلم العقل بهذا امر بديهي
واما في الشبهة فوجوب رد الوديعة نفهم ان حكم العقل فوريا جهي حاجة الوجه اما ان يكون من
دون لحاظ جهة في حكمه هذا وهو غير معقول لان الحاكم بعد فرض حكومته لا يتعقل ان يصدر منه
الحكم من دون لحاظ جهة في حكمه واما مع لحاظ الجهة والجهة اما مالكية الودع او حاجة والاول لا يثبت
العودة في زمان زوال الحاجة ايض لوجود المناط والثاني لا يثبت العودة في زمان الغنا وزوال
المناط وعلى التقديرين لا شك في الحكم بل الحكم قطعي واما حكمه الظاهري في الشبهة الموضوعية
وان كان ظاهره صحيح لكنه فاسد بالمنافذ ذلك لانه لا بد ان نعلم اولا ان العقل له حالتان
حالة اخبار في بيان صفات الافعال مثل ان يرى مفروزا ان التكليف الغائب قبيح ان الله
وحالة انشاء وحكم في بيان حاله في مقام الارتكاب من حيث الجواز وعدمه اما الاولى
فالعقل معزل عنها العدم علمه بالغيب واما الثانية فالحكم للعقل لا محالة ضرورة قيام الوجدان
بان العقل في مقام ارتكاب الافعال لا يخلو عن حكم ايجابي او سلبي واذا ثبت ان العقل
لا محالة له حكم في مقام ارتكاب الافعال فان كان حكمه هذا في مقام الشك في نفي الموضوع
رو قيد من قيوده او جهل بها بوصف الشك والجهل بان يكون الشك والجهل بها مناطا للحكم
فيتحقق الحكم الظاهري في الحكم العقلي كما في الحكم الشرعي بتوبيل ان يكون النص كان له حكمان
للشيء بنفسه في الواقع وحكم له من جهة الشك والجهل به في طول الواقع لانه يعرضه ويسمى
الاول بالواقعي والثاني بالظاهري فلك العقل ايضا له حكم للشيء بنفسه في الواقع ويسمى بالواقعي
وحكم المجهول والمشكوك منه بوصف الجهل في طول الواقع لكنه عرض الواقع ويسمى بالظاهري
فلك العقل له حكم في طول الحكم الواقعي ويسمى بالظاهري ولكنه ليس كذلك بل حكمه الثاني في
عرض حكمه الاول ويكون في حال الشك والجهل لا لاجل الشك والجهل توضيحه ان العقل في
مثل التوقف في ماكول اللحم له حكم بالجواز في حال احراز الاذن وحكم بعدمه مع عدمه
سواء علم عدم الاذن او شك فيه بحيث يكون حكمه هذا في طول الاولي كما هو كذلك في الشرع

وكذا حاله في الغد فانه ليس له حكم بعدم جواز الارتكاب في حق العلم بالغد وحكم مع الشك فيه فيكون
في طول الاول مترتبا عليه بل له بالنسبة الى الغد حكم واحد ودائرة موضوعه عام يشمل حق العلم
بالغد وحق الشك فيه وهو عدم تحريكه لنفي المحالة اي مدته بارتكاب معلوم الغد ومشكوكه و
من هنا تحكم بالبراءة في حق عدم البيان فانه يحكم بان العقاب على ما لا تقام الحجة عليه قبيح
قبيح وعدم قيام الحجة تارة في حق العلم به واخرى مع الشك فيه لان العقل له حكم اولي بالقبح
في العلم بعدم اقامة الحجة وثانوي في طول الاول مترتب عليه في حق الشك واي محل كان العقل
ليس له حكمان حكم للشيء بنفسه وحكم للمشكوك بعنوان الشك فيها الحكم الثانوي بل الاول له
حكم واحد موضوعه عام للمشكوك كما في ولا دخل للشك في الحكم بل يعرض قبل وضع الحكم +
جنب الانسان وبرهان ما ادعيناه ليس الا الوجدان بخلاف الحكم الشرعي فانه تارة يكون
الواقع مثل قوله الخمر حرام واخرى يكون الظاهري مثل قوله ان شككت في الحرمة فيبدو فحاصل الفرق
بين الشرع والعقل ان الشارع حكم الشرع لما كان الخطاب باشياء وردت تارة بعنوانه
لحكمه متوجها الى الشيء بنفسه واخرى لحكمه متوجها الى الشيء بوصف الشك بحيث يترتب الحكم الثاني
على الاول فيتحقق فيه الحكم الظاهري بخلاف العقل فان حكمه يعلم بالرجوع اليه لكونه كاشف
اللفظ ووجداننا يحكم ان حكمه ليس كذلك بل حكمه واحد موضوعه عام للمشكوك فلا دخل + بلا
للشك في حكمه واذا عرفت عدم سريان الشك في الحكم العقلي فالوقف ان الامتثال للحكم
له في الاحكام العقلية وجوديا كوجوب رد الوديعة والامتثال وعدميا مثل عدم التكليف +
حق النسيان والبراءة الاصلية اي عدم التكليف حق الصغر ومن هنا اورد في الرسالة على
الذاهب الى جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية المذكورة ومن عدم الجريان ما قلنا وما ترى
في كلمات الفقهاء من استصحاب الغرزة في الصوم والسفر اذا علم قربها بانقطاعه وشك فيه +
الزمان اللاحق فهو ليس باستصحاب حكم العقل ولا موضوع الغرض حتى يترتب عليه حكم العقل بل
انما هو استصحاب لموضوع الغرض حتى يترتب عليه الحكم الشرعي بهذا المعنى الذي يجري في المراد ولو لم
قبل الشرع وبنحو ظاهرية قبل البعثة لكنه لم يترتب عليه النزاع في المسئلة ثمرة وفائدة
فلا بد من حمله على ارادة قبل وصول الدليل من الشرع وبه صرح في [illegible] حاكيا عن جماعة +

لا يقال ان الثمرة على الوجه الاول موجودة في المسئلة وهو استصحاب ما ثبت قبل البعثة بحكم العقل
لانا نقول قد مر انفا ان الاستصحاب غير جار في الحكم العقلي الامر الخامس في تحرير النزاع
في الحكم العقلي من حيث الاستقلال وعدمه نقول قسم المعتزلة وتبعهم الفاضل الجواد وغيره
الحكم العقلي على قسمين مستقل وغير مستقل وقسموا المستقل على الاحكام الخمسة الوجوب والحرمة
والاستحباب والكراهة والاباحة وجعلوا محل النزاع في مسئلتنا هذه بعد العلم التام في غير
الغير المستقل حيث اختلفوا في الذي لا يستقل العقل بحكمه بل هو محكوم عند العقل بالاباحة
او الحظر او التوقف ثم مثلوا له بشم الطيب واكل الفاكهة وامثالها وفي المقام اشكالات
غامضة احدها ما التفت اليه القوم طرا وهو ثبوت التناقض في هذا العنوان ضرورة ان
الشيء اذا لم يستقل العقل بحكمه فكيف يقال انه محكوم عند العقل بالاباحة او الحظر وهل
هذا الا التناقض وثانيها ما هو من متفردات القوانين وهو انهم اذا اختلفوا في اباحة
مثل شم الطيب واكل الفاكهة الذين لا يخلوان من المنفعة فماذا يبقى بعد ذلك الا لكن
يتفقوا في اباحته وكان اباحته مما يستقل به العقل ثم قال والاولى ان يحرر العنوان هكذا
ان المستقل من حكم العقل ينقسم الى الاحكام الاربعة وهو ما سوى الاباحة واختلفوا في ثبوت
الاباحة في الحكم العقلي الضام الى المذهب القائل بالاباحة الى الاول والقائل بالحظر الى الثاني
وثالثها ما التفت اليه صاحب الفصول بعد ان ذكر الاشكالين الماضيين وهو انه لا يسوغ تقسيم
الحكم العقلي المستقل الى الاربع ايضا بل لا بد من تقسيمه الى قسمين الوجوب والحرمة ضرورة
انهم اذا جوزوا في اباحة مثل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك حتى يتفقوا على
كراهته بل المندوب ايضا مما لا يستقل بادراكه عقلنا هذا ولا بد اولا من الجواب عن
الاشكال المزبور بوجه الاول ليتوقف دفع الثاني والثالث عليه فنقول قد اجاب داعي الاشكال
بوجه الاول ما في بيني ملخصه ان التناقض مندفع بالاختلاف في المحل بان يقال ان
مثل الشم واكل الفاكهة لا يدرك العقل الا حكمه الظاهري اي لا يدرك حكم كل منها بنفسه ومن
حيثها ويدرك حكمها باعتبار انه مجهول الحكم والصفة فلا تناقض فيه اولا ان يلزم
بهذا الوجه كون محل النزاع في هذه المسئلة هو الحكم الظاهري العقلي وهو فاسد كما عرفت
من ان الحكم الظاهري لا يوجد في الاحكام العقلية وثانيا ما ذكره المقرر وهو ان ادلة

الطرفين في المسئلة آبية عن اثبات الحكم الظاهري بل هو مفيد ليس الا اثبات الاباحة والحظر واقعا
ضرورة ان حكم المبيح بالاباحة فيها ليس من جهة مجهولية حكمه بل من جهة انه منفعة ما ذو فيه وخالية
عن المفسدة وحكم محتملها باحتمال الجنون والسوداء وكذا حكم الحاظر لانه توقف في حق الغير نوما +
حرام لا لمجهولية حكمه فكيف يجعل النزاع في مجهول الحكم ثم ان المحقق دليل الباحثين علمهم +
بالحكم ثم اورد على نفسه بان كون مفيد دليلهم هذا انما هو ظاهري والا فلم يتمسك بالاصل
الاصالة كذا الفتح بابه فلا يكون الحكم الا [illegible] انهم ليس المبيح والحاظر عالما
بعواقب الاحوال فقد يتبدل الحكم ويظهر خلافه [illegible] بعد ذلك في الحظر او الاباحة
فيظهر الخلاف ونعلم ان الحكم [illegible] كان حكم المجهول الا ترى لو قعد جماعة من العقلاء
تحت سقف محكم البناء ومعتمدين على علمهم بعدم انهدامه ثم انكشف الخلاف لا يوجب
هذا الكشف كون حكمهم بعدم الانهدام من حيث مجهولية حكمه واما عن الاول فبان
عقلائية ملحق محتمله باحتمال الخلاف عند كل من المبيح والحاظر احتمال [illegible]
لا يوجب خروج الحكم [illegible] الجنون والسوداء فلا يعتنى به ومجرد وجود مثل هذا الاحتمال
[illegible] كذا ينبغي تقرير كلام القوانين ايرادا وجوابا وحيث خفي على بعض الاعلام
وتوهم ان نظر القوانين في الجواب على ابطال الشق الثاني فقط فاخذ يورد
على جوابه هذا بان نظر المورد المتصدي لاثبات كون النزاع في هذه المسئلة في الحكم
الظاهري ليس الى مجرد الشق الثاني حتى يبطل مقالته بل نظره الى الشق الاول
وبه يثبت مدعاه هذا وقد عرفت ان المحقق المذكور ملتفت الى الشق الاول من
كلام المورد وقد اجاب عنه كما عرفت توضيحه منا واضعف منه ما في المناهج حيث طعن على
القوانين في دفع الاشكال وقال ان الاحكام عند العدلية بين شرع وعقل وكما ان حكم
الاول ينقسم الى قسمين ما فيه نص وهو بين احكام خمسة ولا نص فيه وقد اختلفوا
في حكمه بين الحظر والاباحة والوقف فالاحكام الخمسة انما هو بالنسبة الى الاشياء
بخصوصها والاحكام المختلف فيها في القسم الثاني انما هو بالنسبة الى الاشياء
باعتبار الجهل بحكمها من جهة عدم وصول بيان بالنسبة اليها فكذلك حكم احكام العقل

فكما ان علم الطب فائدته حفظ النفوس والابدان في عالم الدنيا فمسئلتنا هذه ثمرته حفظ +
الارواح والابدان في عالم الاخرة والحاصل ان المفاسد المكنونة في المحتمل الحرمة لما كانت
غير متداركة على تقدير حرمتها في الواقع كما هو وجه فيحكم العقل على الارتكاب حتى ارتكابها +
ليبقى النفس سالما عنها في الاخرة ومرادنا بعدم التدارك عدمه بسبب الجهل كما هو محل الكلام
لا ان الجهل لا يصير سببا لتداركها لان المراد عدم تداركها [illegible] ويجوز تداركها بالتبع
امر غير الجهل وهو اتيان الحسنات والمستحبات والابتلاء بالامراض بمقتضى غير واحد
من الاخبار الامر الثاني في تحرير النزاع بالنسبة الى الاشياء لا اشكال في ان الكلام
هنا ليس في مطلق الاشياء بل لا بد من تقييده وقيوده بعد البناء على التقييد امور ثلثة لا
اشكال في بعضها بل صرح به في عنوان الجل بل الكل من العامة والخاصة وهذا البعض هي
قيد من الاختيارية اي الغير الضرورية والخالية عن امارة المفسدة انما الاشكال في قيد اخر وهو
كونها منتفعا بها فصرح غير واحد منهم كالقوانين والمناهج حاكيا عن بعض المحققين وشيخنا الانصاري
ره ان محل الكلام هو الاشياء المنتفع بها دون غيرها متمسكا بان الغير المنتفع يكون لغوا فهو
اما من المحرمات او المكروهات فلا يقع محلا للاقوال في المسئلة وقد تمسك في قبالهم صاحب
الفصول مصرحا بان الكلام في الاعم منها ومن غيرها والمحاكمة بينه وبينهم بان يقال ان المراد بالمنتفع
ان كان ما يلتذ به النفس وغيره ما لا يستحجبه كما يظهر من امثلتهم للاول بشم الورد وامثاله
الفاكهة وللثاني بمضغ الخشب فالحق مع الفصول ضرورة ان ما لا يلتذ به النفس ربما يتعلق به غرض
عقلائي كما اذا كان الغرض من مضغ الخشب تجربة الاسنان واستقامة الذوق بعد او نحوهما
ومع ذلك لا يكون لغوا وقابل للاقوال الاربعة وان كان المراد بالمنتفع به ما يتعلق به غرض
عقلائي ولغيره غيره كما يشعر به تعليلهم للاخراج الغير المنتفع به بانه لغو لا يتعلق به غرض
عقلائي فالحق مع هؤلاء ضرورة عدم المجال للنزاع فيما لا غرض عقلائي فيه لانه لغو لا يجري فيه
الاقوال والذي يقتضيه التحقيق هو الاحتمال الثاني بان يقع ظاهر العنوان فيما لو
وان كان يعني الملتذ به من المنتفع به لكنه موقوف بقرينة ان ما ذكر علة للاخراج غير المنتفع
به اي كونه لغوا واما الامثلة فمحمولة بان غرضهم اتيان مثل يندرج تحت ضابط بحيث يتعلق
بالنسبة الى النوع وان حصل العلم التخلف في موارد النادرة كما اذا تعلق غرض عقلائي +
ببعض الخشب او لم يتعلق باكل الفاكهة كما اذا ابتلي في شدة الحر بعطش شديد و +

وصلاح فالكلام خارج عن غرض العقلاء الامر الثالث في ان النزاع في الحظر والاباحة
الواقعي او الظاهري وجهان مر في التقرير الاول والثاني وتحقيق المقام ببيان ان الحكم
الظاهري هل له وجه في الاحكام العقلية ام لا بل جميع الاحكام القطعية واقعية ذهب
الانصاري ره في غير موضع من الرسالة الى الثاني ولذا سلك في ما نحن فيه
محل النزاع وصاحب الفصول لما ذهب الى الاول جعل محل الكلام الحظر والاباحة الظاهرية
والمحقق تبعا لشيخنا الانصاري ره ان الحكم الظاهري لا وجه له في الاحكام العقلية وبيانه
ببيان معنى الظاهري والواقعي في الاحكام الشرعية ثم تحقيق حاله في العقليات فنقول ان الحكم
الشرعي ان توجه الى الشيء مع قطع النظر عن الجهل والتحير فهو واقعي وان توجه الى الشيء بوصف الجهل
والتحير فهو ظاهري وملاحظة الجهل والتحير ان كان بالنسبة الى الحكم الشرعي او لم يكن بالنسبة الى الموضوع
جهلا وتحيرا اصلا فالحكم ... بالنسبة الى الموضوع بحكم ... هو حكم ظاهري في الشبهات الحكمية وان كان الجهل
ظاهري في الشبهات الموضوعية وسمي الفعل ... بالنسبة الى الحكم جهل وتحير ... فالحكم المجعول هو حكم
الحكم العقلي والازمه الالتزام بالترادف في الحكم الواقعي بالنسبة الى الحكم الظاهري ...
بل النسبة بين كل من الواقعي والثاني والظاهري ... الحكم الثاني ...
هو الحكم الواقعي اذا لم يتنجز واذا تنجز فهو واقعي ... الاجماع ... الاول
اذا لم يعلم ثبوته حيث يتنجز ومع الاجماع في الثاني ... في الغالب ... الايجاب
واذا لم يتنجز فهو ظاهري ... هو الحكم الظاهري اذا علم به وتنجز
معنى الظاهري في الحكم الشرعي فنقول ربما يتوهم تحققه في الحكم العقلي ... اذا عرفت
المعنيين اما الاول اي الحكم الظاهري العقلي اذا كان من جهة ... في الحكم ...
فورد بحكم العقل وامثاله اذا علم احتمال الدعوى ... واما تحقق زوال ...
وحكم العقل فهو ظاهري واما العقل الظاهري ... الموضوعية ...
العقل بالنسبة اليه في حق العلم او العلم بعدمه ... فهو ظاهري وكذلك التكليف

ايض بين ما يستقل به العقل وما لا يستقل وتقسم الافعال بين ما حكم بحرمته والثاني
اختلف في حكمه عند العقل بين الاباحة والحظر والوقف كما ان حكم الاول يقع
الافعال من حيث كان بالنسبة الى الاشياء بخصوصها وفي الثاني من حيث الجهل بالحكم
فلك حكم الثاني من احكام الثاني في الظاهر كان باعتبار الجهل بالحكم كالاحكام الاول ٥١
بالنسبة الى الاشياء بخصوصها ثم ... في الظاهر ... ووجه ضعفه اما اولا
فلان ما ذكره في رفع التنافي بين استقلاله وعدم استقلاله ليس الا ما حكيناه انفا
عن المحقق المقرر من الجواب عن الاشكال المزبور من ان عدم استقلال العقل انما هو
بالنسبة الى حكم الشيء بخصوصه واستقلاله انما هو بالنسبة الى الشيء باعتبار انه مجهول
ومجرد تلبسه بلباس الموافقة لا يوجب التغاير بينهما وما بينا فيما هو الجواب عن الاول وهو انه
لم يلتفت الى ما ذكره المحقق المزبور من الايراد على هذا الجواب ... الاندفاع ... وثانيا
فلان ما ذكره غير منطبق على ما ذكره القوم في رفع التنافي بل مراد القوم ... في تقرير
بيانه ومما ذكرنا ظهر ما في توجيه ... في دفع الاشكال المزبور بان يقال انه انما يستقل
به العقل بالنسبة الى العقول الكاملة وما لا يستقل به العقل بالنسبة الى العقول
الناقصة فارتفع التناقض انما هو بالاختلاف في الحيثية نظير ارتفاعه بالاختلاف
فيهما في الصلاة في الدار المغصوبة ووجه ضعفه ان محل النزاع في هذه المسألة بل
هو باعتبار الحيثية الاولى او الثانية فان كان باعتبار الاولى فقد خلف ... على الاول
باق لان المفروض عدم الاستقلال فيه ... محل النزاع ما لا يستقل به العقل وان كان باعتبار الثانية كالمحذور
او الاباحة اللهم الا ان ينضم اليه حيث يعلم بالحكم ... ان العقل لا يدرك
حكمها بخصوصها ولا يدرك ... حيث كونها مجهول الحكم ... الى ... هو
وهو يستقل في دفع الاشكال ... الى التعسف والالتزام بالاختلاف في
الحيثية وقد تفصى بعض عن الاشكال الثاني والثالث بهذا البيان وهو ضعيف ...
عدم المطابقة على كلمات القوم لان ظاهرهم انقسام جنس الفعل الى مباح ومكروه
ومستحب فيلزم ان في الافعال ما هو مكروه وما هو مباح وما هو مستحب ويتعين الوجه المزبور

المزبور يكون فعل واحد مكروها عند بعض العقول ومباحا عند بعض آخر وهكذا والتنافي بينهما واضح
هذا في دفع الاشكال الاول فنقول ما ذكره القوم في دفع الاشكال الاول وجوه ... ما لا
بينها يرجع الى جامع ... وهو الاختلاف في الحيثية بان يقال ان الاول من الافعال
يستقل بحكمه العقل من حيث هو ويستقل بحكمه من حيث كونه لا حكم له وهذا ما ... من
منابع حيث قاس ... الثاني بالافعال ... ونزل هذا ... في ذلك
وقيل ان ما الافعال فيه قد اختلف فيه من حيث عدم النص بين الاقوال الموقوف باب
البراءة من البراءة والاحتياط والتوقف فذلك ما لا حكم للعقل فيه ايضا من حيث لا حكم له
من حيث هو ويستقل بحكمه من حيث ... وثانيا ان من الافعال ما لا يستقل بحكمه العقل
الافعال ما لا يستقل بحكمه العقل من حيث مجهولية حكمه وهذا هو ... ثالثا من
ورابعا ما هو ... الوجوه المزبورة في طرف عدم الاستقلال من حيث احتمال المفسدة
المفسدة في طرف الاستقلال ومن حيث خلوه عن امارات
ان عدم الاستقلال في الدلالة ... واحد والاختلاف في اللفظ وهو
الاختلاف في الوجهين الاخرين من حيث الحكم الواقعي والاستقلال من حيث الحكم الظاهري كما ان
توضيحه وخامس الوجوه في دفع الاشكال ... انما هو من حيث التعبير ... الى ... واحد ...
والخصوصيات والاستقلال بالنسبة الى العنوان العام الكلي ... عدم الاستقلال بالنسبة الى الجزئيات
الخاص والعام من حيث ثبوت الحكم وعدمه ... وحصول الاختلاف بين
بعنوانها الخاص مباح ومكروه ... الصلاة ... ان الصلاة في السنة الحمام
الاشكال من حيث الاختلاف في ... الوجوه ... ما يرد به
ان من الافعال ما لا يستقل بحكمه العقل تفصيلا ... القضية ... من حيث المحمول والموضوع نحو الاول
والتفصيل المذكورة في ... الاول ... ويستقل بحكمه اجمالا نظر الافعال
الوجوه المزبورة ... الثالث والرابع ... والذي يقتضيه التحقيق بطلان
ره في دفع الاشكال اما بطلان ما عدا الوجه المزبور اما الاول منه فلما عرفت سابقا
ومن المقرر في ابطال حكم الظاهري في الاحكام العقلية ... في المقام واما الوجوه

الثلاثة الاخيرة فبما هو مرقوم في قوانين ... شاء ... واما الثاني وهو المختار فتوضيحه
ان في الافعال ... لا ينفك عنهما ابدا ... من الافعال من حيث صدورها عن العبد سواء
كانت من مقولة الحركة او السكون تصرفات في ملك الغير لان العبد بجميع اجزائه
ووجه النور في كليهما مملوكة للمالك الحقيقي وهو سبحانه تعالى والافعال ... عن
عن الجهة المزبورة اذا وقعت مناط النظر القوة العاقلة ... منها ما هو مشتمل على صفة
يستحب في العقل او صفة يستقل فيها العقل كالصدق والكذب وما هو بمنزلتهما
كالافعال المشتملة على احدى الصفتين ويستقل العقل بادراك حسنها وقبحها من جهة
اشتمالها عليهما ومنها ما لا يشتمل على احدى الصفتين وهو ايضا بين اقسام منها ما هو من
ضروريات التعيش كالتنفس في الهواء ومنها ما ليس من ضرورياته ... ثم ... او مباح
كالمباحات المحرزة ... الامام ... ما قام عليه امارة المفسدة ... الاول
يكون في محل المفسدة مع كونه ينتفعا به ... من غير تعلق به غرض عقلائي ... ...
الاول لا من المستقلات العقلية ... تحقق ... في مسألة الحسن والقبح والثاني
الثاني والثالث والرابع فلا ربط لكل منها بمحل النزاع في هذه المسألة ومحل
بحث عن البيان والنزاع في قسم الافراز الفعل الغير المشتمل على صفة الاستحسان والاشمئزاز
العقلاء ولا يكون من الضروريات ولا محرز الاباحة ولا قام عليه امارة المفسدة بل محتمل
المفسدة مع كونه منتفعا به ... جهة احتمال المفسدة وجهة التوقف في الغير
كلاهما محل النزاع ... ان نظر الحاظر والمبيح في مقام الدفع ولا يختص ... الثانية
من حيث الانوار ... تحت عنوان المسألة بهذا القسم من الافعال بين جهة الافعال
من الجهة المزبورة لا يكونا لا ينفك عنها ابدا بحيث يكون ادراك ... ضرورة ان احتواء
الكذب بصفة الاشمئزاز العقلي لا يوجب الحظر عند العقل من حيث كونه تصرفا في ملك
الغير لان القائل بالاباحة ان يقول انه ليس كل تصرف في ملك الغير عدوانا كما
ان احتواء الصدق بصفة الاستحسان العقلي لا يوجب اباحته عند العقل من حيث المتوقف
في ملك الغير لان استحبابه من جهة الصفة المزبورة لا توجب استحبابه من سائر الجهات اذا عرفت
هذا فنقول ان مرجع الاشكال ... واضح ضرورة ان عدم الاستقلال في محل النزاع

من جهة عدم تأتي محل النزاع على صفة الاستحقاق والالتزام اذ حينئذ يستقل العقل بحسنه او قبحه او يشتمل
عليهما لكنه بغض النظر واستقلال العقل من حيث هذا العنوان الطاري اي احتمال المفسدة او
التوقف في ملك الغير العنوان الثانوي وعدم الاستقلال من حيث العنوان الاولي ضرورة ان
شم الورد واكل الفاكهة وشرب التتن لم يشتمل بنفسه من حيث عنوانه الاولي على صفة يستتبع
العقل او يشمئز حتى يستقل العقل بحسنه او قبحه نعم يشتمل على عنوان ثانوي استقل العقل بحكمه
من جهته فالحاظر يدعي ان العقل يحكم بالحظر نظرا الى ان الارتكاب مع احتمال المفسدة
تعريض للهلكة مضافا الى انه تصرف في ملك الغير فيكون عدوانا والمبيح يدعي حكم العقل بالاباحة ملك ٢
نظرا الى ان لحوق هذا الاحتمال باحتمال اصحاب الجنون والسوداء وليس كل تصرف في ملك الغير عدوانا
مضافا الى تعلق الغرض العقلائي به هذا في رفع الاشكال الاول واما الاشكال الثاني ف
الملتفت اليه المقرر خاصة فقد يدفع بان تعقل الاباحة في الاحكام العقلية اي بلحاظ وجه
للاشكال في تقسيم الحكم العقلي الى الاحكام الخمسة كالاشكال في تقسيم احكام الشرع اليها
وذلك لما ذكره العضدي من ان الفعل اذا كان في تركه مفسدة فهو الواجب العقلي واذا كان
في اتيانه مفسدة فهو الحرام العقلي وان لم يتحقق المفسدة بالنسبة اليه لا في طرف الترك ولا
في طرف الفعل فلننظر فان كان فعله ذا مصلحة فهو المستحب العقلي وان كان تركه ذا مصلحة
فهو المكروه العقلي وان ليس فيه مصلحة ولا مفسدة لا فعلا ولا تركا فهو المباح العقلي وبعد
هذا البيان لا اشكال في تحقق المباح العقلي الاتفاقي وهو ما كان مأمون المفسدة ولم
يكن فيه مصلحة فعلا وتركا الذي الكلام في تقسيم الحكم العقلي الى الاحكام الخمسة من حيث
الحسن والقبح واذ عليه بالتقسيم المزبور الثابت له من حيث المصلحة والمفسدة وقد التفت
الباغنوي الى هذا الايراد واجاب عنه بان المراد بالمصلحة والمفسدة في كلام العضدي هو
الحسن والقبح وادعى عدة من قرائن له مذكورة في كلامه عليه والاولى ان يجاب
كلا من المصلحة والمفسدة مستلزم لوجود الحسن والقبح ولكن فيه ما مر سابقا من منع الملازمة
بينهما الا ان يقال ان منع الملازمة في طرف المصلحة بالنسبة الى الحسن دون المفسدة
بالنسبة الى القبح بل الملازمة بين المفسدة والقبح ثابتة جدا وبهذا وان لم يندفع الايراد
الا ان

المزبور لكن يندفع ايراد آخر وهو ان مسئلة الحظر والاباحة من متفرعات مسئلة الحسن والقبح
وجعل الكلام في محتمل المفسدة ينافي ذلك لعدم تلازم المفسدة بالقبح ودفعه
باستلزام المفسدة للقبح هذا وانت خبير بما فيه ضرورة ان اشكال المقرر ليس في تعقل
المباح العقلي مفهوما بل في تعقل المصداق الاتفاقي لهذا المفهوم نظرا الى انه
اذا اختلف في اباحة شم الورد واكل الفاكهة مما يشتمل على منفعة ما فاي فعل يبقى بعد
ذلك لان يكون مصداقا اتفاقيا لمفهوم المباح هذا والتحقيق ان يقال ان
الاشكال المزبور واضح الاندفاع لو اريد بالمفسدة المزبورة في كلامهم احتمال المفسدة
الصالحة محلا لنظر الحاظر استدلالا ونظر المبيح دفعا له هو المفسدة الدنيوية
واما لو اريد به المفسدة الاخروية فلا حاسم للاشكال المزبور اما الاول فلان
المفسدة الدنيوية للتخيل احراز عدمها في الافعال فلا اشكال في تحقق المباح
العقلي الاتفاقي من حيث المصداق ضرورة ان المباح العقلي كما سمعت ليس
الا مأمون المفسدة واذا اريد بالمفسدة الدنيوية فكثير من الافعال مأمون
عنها لان الدنيوية لعدم غيبتها عن نظرنا غالبا يمكن احرازها عن ثبوته الاحتمال
ويحرز عدمها وح يحصل الامن ويتحقق المصداق للمباح العقلي فالمباح العقلي
الاتفاقي ما احرز فيه عدم المفسدة الدنيوية بل وكثير من الافعال من هذا القبيل
والمباح العقلي الذي المتنازع فيه في المسئلة ما لم يحرز فيه عدم المفسدة الدنيوية
بل احتمل وجوده فيه وغير واحد من الافعال من هذا القبيل حيث لا نعلم بكونه من
حيث الغرض الدنيوي حتى نعلم بعدمه فيكون محلا للنظر بالاضافة ولكن المراد بالمفسدة ٢ بهذا
المزبورة هي الدنيوية مبعدات توجيه المنع من هذه الارادة منها محتمل مثل شم
الورد واكل الفاكهة فان المفسدة الدنيوية غير محتمل الوجود فيها بل المصلحة الدنيوية
موجودة فيها وهو تلطيف الدماغ وتقوية القلب هذا اي وجود المصلحة المزبورة
فيها هو الباعث للمقرر على الاشكال المزبور حيث توهم ان المصلحة المزبورة
منشاء للرجحان والحسن العقلي وهي مستقلة الى انه اذا اختلف في اباحة مثل

مثل هذا اي المشتمل على الحسن العقلي فاي فعل يبقى بعد ذلك حتى يكون مسلم الاباحة عند الكل هذا
ولكن فيه ان المصلحة المزبورة ليست منشاء للحسن العقلي حتى توجب الاشكال وانما هي منشاء للحسن
بمعنى موافقة الطبع وهو خارج عن محل الكلام في المقام المعقود لبيان الحكم العقلي والا لزم ان توجب
المصلحة المزبورة حسنا من طرف العقل فوجوده كعدمه نظير ولذة الحموضة في الالوان ومع
اكل الفاكهة وشم الورد مع رضخ الخشب في تعلق واتحاد من حيث عدم اشتمالها للرجحان العقلي
واحتمال المفسدة الدنيوية فيهما وليس النزاع هنا الا فيما هو مثلهما واتفاقية الاباحة ما احرز
علم المفسدة الدنيوية فيه لانه لو كان اكل الفاكهة وشم مع رضخ الخشب في تعلق واتحاد فيها
وجه اختصاصهم التمثيل بالاولين لانا نقول مقصودهم تمحيض وجه النزاع في المسئلة في احتمال
المفسدة ولو مشكوكا بمثل رضخ الخشب فربما يتوهم ان منشاء شبهة الحظر حيث اللغوية دون
احتمال المفسدة فاتوا بمثال لم يكن فيه شائبة اللغوية ابدا ويوجد غرض العقلاء نوعا في ارتكابه
حتى يتمحض وجه النزاع في كونه محتمل المفسدة ومنها ان محل الكلام في كلامهم استدلالا وجوابا
غير منحصر في احتمال المفسدة بل لهم كلام آخر في مقام الاستدلال او الجواب وهو كونه تصرفا
في ملك الغير وهذا الدليل يستفاد منه عدم تمحض الكلام في المفسدة الدنيوية فقط بل كما يوجب
التصرف في ملك الغير المفسدة الدنيوية كذا يوجب المفسدة الاخروية بل الثاني اشد والاولى ومنها
ان التقسيم المزبور اي الحكم العقلي الى الاحكام الخمسة غير موجودة في كلام جميعهم ومن المحتمل قويا
عدم التزام المستدل بهذا الدليل اي التوقف في ملك الغير بالتقسيم المزبور وانما كان الحكم
العقلي عنده منقسما بالاحكام الاربعة غير الاباحة وانما الملتزم به من صحة الكلام في المسئلة
في احتمال المفسدة فقط ودعوى ان التقسيم المزبور منسوب الى المعتزلة جميعهم والدليلان ايضا
موجودان في كلامهم مدفوعة بان غايته ان في عنوانهم تقسيم المعتزلة الحكم العقلي الى الاحكام
الخمسة وهو غير ظاهر في الجميع بل المراد به الحنفي الحظر كقولهم ترك الحيل وقولهم في تعريف
الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث ان المراد بالافعال هو الجنس
للجميع واذا كان المراد به الجنس فلا تنافي في عدم التزام بعضهم بالتقسيم المزبور وتمسكا
ومنها ان المفسدة لو كانت دنيوية يكون النزاع خاليا عن ثمرة عملية لتحقق الاجماع
رما

حتى من الاخباري على كون محتمل المفسدة الدنيوية موردا للبرائة والاباحة وبعد ثبوت الدليل الشرعي
على الاباحة في مقام العمل بالنسبة اليها فلا يترتب على استقلال حكم العقل وانه الحظر او الاباحة
ثمرة عملية وهو حصول العلم بحكم العقل وان لم ينفع في مقام العمل وفيه ما مر سابقا من ان
غاية ما ثبت بالادلة المزبورة نفي العقاب والبرائة منه واما التحرز عن محتمل المفسدة نفي العقاب
الذي كان بيانه شان العقل ارشادا فلا يظهر حاله الا من هذه المسئلة ومنها ان محل الخلاف
في العنوان هو قبل الشرع والظاهر منه قصدهم هنا استكشاف حال الشرع قبل وصول
الشرع بالعقل وبيان المفسدة المنوطة بالشرع ليس الا المفسدة الاخروية هذا
على تقدير ارادة المفسدة الدنيوية واما لو اريد بها الاخروية فلا حاسم للاشكال المزبور
ضرورة ان احراز عدم المفسدة الاخروية بالعقل لا يتحقق تهويا بالنسبة الى الافعال باقية
باحتمالها وبعد وجود الاحتمال لا يحصل الامن فلا يحصل المصداق الاتفاقي للاباحة و
مما ذكرنا ما فيما نسب الى بعض الافاضل ره في مقام رفع الاشكال المزبور من انا
نفرض احراز عدم المفسدة فيحصل الامن فيتحقق المصداق الاتفاقي للاباحة من حيث
انه يتم لو اريد بها الدنيوية واما لو اريد بها الاخروية ففيه ان احراز عدمها اما بالشرع
او العقل والاول خلاف المفروض ضرورة ان فرض الكلام قبل الشرع واما الثاني
فلا للعقل مرتع في امر الاخرة حتى يطلع على عدم المفسدة فيها فيحصل الامن هذا في
الاشكال الثاني واما الاشكال الثالث فهو لا رفعه وعليه كالاشكال الثاني
بعينه واما ما ذكره في الفصول ره دفعا عليه من النقض على الكراهة نظرا الى انهم
اذا تنازعوا في حرمة مثل اكل الفاكهة وشم الطيب فاي شيء يبقى بعد ذلك
حتى يتفقوا على كراهته فهو فاسد وخارج عن اداء المطلب وان كان اصل الاشكال
اي عدم وجود الكراهة والاستحباب في الاحكام العقلية بينا مثل اشكال انتفاء
الاباحة فيها وذلك لان وجه تخصيص المقرر الاشكال بالاباحة ان الخلاف
الموجود انما كان في الاباحة العقلية دون الكراهة والاستحباب فلا يتحقق الاشكال
بها وقوله انه اذا اختلف في اباحة مثل شم الورد واكل الفاكهة فما ذا يبقى بعده

بعد ذلك حتى يتفقوا على اباحته نعم لو وجد نزاع في الكراهة والاستحباب العقليين كان النزاع
الموجودة في المباح لما كان للتخصيص بالاشكال بالاباحة وجه والمفروض عدم وجود عنوان +
لهذا النزاع بل النزاع مختص بالاباحة حيث اختلفوا في ان مثل الشم والاكل مباح
عقلا او من المحرمات العقلية مضافا الى ان آداب المناظرة في مقام رد هذا الكلام
للقمي ره حيث قال اذا اختلفوا في اباحة مثل شم الورد فاذا ينبغي ليتفقوا على اباحته ان يقول
اذا اختلف في حظر مثل شم الورد فاذا ينبغي ليتفقوا على حظره ولا يكون فيه تهافت
لكثرة ما اتفقوا فيه على الحظر اذا تمهد هذه الامور فلنشرع في بيان الاقوال والادلة
مقتصرا من الادلة بما هو اهم واخذ فنقول الاقوال في المسألة اربعة الاباحة والحظر والتوقف
وعدم الحكم لا اشكال في ان المراد من الاولين لكونهما بمعنى الرخصة والمنع او عدم القبح والقبح ثم فيهما
اشكال من حيث ان الكلام في الاباحة والحظر الشرعيين او العقليين فلا يتحقق من تحقيق الامر
لتعيين الثاني ونحن اتينا ببعض الشواهد على تعيين الوجه الاول ومما يشهد بكونهما شرعيين
زيادة على ما سبق التعبير بالاباحة والحظر فان ظاهرهما الرخصة والمنع ولو كانا عقليين
لكانا بمعنى عدم القبح والقبح وظاهر الزبدة وان كان الثاني حيث عبر عنهما بعدم القبح والقبح
لكنه من باب المجاز ودعوى ان الرخصة والمنع كما يكونان شرعيين كذا يكونان عقليين
باعتبار ان يكون الترخيص والمنع من العقل فلا وجه للتخصيص بالاول مدفوعة بما تقدم
من ان حكم العقل ليس الا من مقولة الادراك دون الانشاء والالزام فليس في
حكمه ترخيص ولا منع وانما هو ادراك حسن او قبح والمراد من شرعيتهما هو شرعية الارشادي
المسبوق بحكم العقل في الارشاد الى المفسدة دون المولوي التشريعي المستلزم للثواب
سيأتي لهذا مزيد توضيح واما التوقف فتارة يفسر بعدم الحكم وعلى هذا يتحد مع الرابع المنسوب
الى الاشعري واخرى كما عن العميدي بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وعلى تقدير الثبوت
لا يعلم انه الحظر او الاباحة وثالثا بانه يعلم ان هناك حكما لكنه لا يعلم انه حظر او اباحة
ان في تصوير التوقف على التفسيرين الاخيرين اشكالا صعب التفصي عنه وهو انه بعد فرض
النزاع في حكم العقل وكونه حاكما بالاباحة المفروض في المسألة عقلية كيف يتعقل التوقف
في حكم العقل ضرورة ان التوقف له سر فيما اذا كان الحاكم غيره فمن جهة خفائه

الموضوع والحكم محل التوقف واما اذا كان الحاكم نفس العقل وكان تشخيص الموضوع واحراز
جهات الحكم موكولا الى ادراكه فاما ان يدرك الجهات المقتضية للحكم فيحكم على حسب مقتضاها
او لا يدرك فلا يحكم وعلى التقديرين فالتوقف غير معقول لو التعجب من القوم ومنهم
الانصاري ره حيث لم يلتفتوا الى الاشكال وقد يدفع بما هو ظاهر القوم من انقسام حكم
العقل عندهم الى الضروري والنظري والتوقف والتردد انما هو من جهة كون حكم العقل
نظريا محتاجا الى ترتيب امور فهو متوقف حتى يعود الامر في الحكم باحد الامرين وان
المزبور وقد يرفيه فلا تردد في حكم العقل حقيقة بهذا ولكنه يبتني على تقسيم
للامر للنظر فيها ثم يكون لها تفاوت من حيث الظهور والخفاء وان هذا من
النظر المصطلح عليهم فالتحقيق انه لا للعقل للتوقف في المقام بناء على كون النزاع
في الاباحة والحظر العقليين واما اذا كان النزاع في الشرعيين مع عقلية الدليل فالغرض
اثبات الاباحة والحظر العقليين واما اذا كان النزاع في الشرعيين مع عقلية الدليل فا
مع عقلية الدليل فالغرض اثبات الاباحة والحظر من قبل الله سبحانه من جهة حكم العقل
بالحسن والقبح بناء على ثبوت الملازمة بينهما فيمكن تصوير التوقف تارة بان حكم
العقل ينقسم الى الضروري والنظري ولما كان الدليل نظريا كما هو المفروض فالتوقف فيه
يستلزم التوقف في ملزومه ايضا لكنه فاسد كما عرفت واما على التحقيق من منع الانقسام
الزبور فهو فيقصد بالشرع في المقام الارشادي لا يتصور انقسامه
الشرعي الارشادي للحكم العقلي فلا مسرح للتوقف من حكم العقل فكذا في المساوقة الحاكم
والارشادي الشرعي على غير مذهب السلطان متقوم بثبوت حكم العقل وبدونه يكون الى
مقطوع العدم فلا مسرح للتوقف والشك فيه واما توقفا بالشرع المولوي فللتوقف
في الحكم وجه باعتبار في دليل الحكم فلنلتزم بمقالة الاشعري ونقول بانه لا حكم للعقل ولكن
نتوقف في الحكم الشرعي لا لاحتمال استناده عنده الى سبب خفي من حيث الدليل العقلي
وان كان محكوما بالانتفاء للانتفاء دليله لكنه مشكوك من جهة ابطال استناده
عنده الى سبب لا نعلمه فللجهل بهذا الاحتمال يتجه التوقف وهذا ايضا *

نظير ما ذكره الانصاري ره في توجيه البراءة الاصلية استصحاب البراءة العقلية حتى الصغر فراجع
واستدلوا على الاباحة بوجوه منها ان الحكمة في خلق الاشياء مثل التتن والفاكهة +
والورد ليس الا الانتفاع بها فلابد من اباحتها ليترتب عليها الغرض من خلقها والا لكان خلقها
عبثا والجواب عنه اولا منع انحصار الحكمة في ذلك لجواز ان يكون المقصود من الخلق
ازجار النفس في مقام الصبر على عدم الارتكاب فيثاب عليه ومع الاباحة من عدم الاباحة
وقوع العبث ويشهد به الكتاب والسنة اما السنة فكثيرة واما الكتاب فقوله تعالى
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وثانيا بعد
تسليم انحصار فائدة الخلق في الانتفاع نقول ان جميع الاشياء المزبورة بالنسبة
الى الكل حتى المراتب بالنسبة الى الانعام فلما ان الثاني من باب عدم الحرج
للترخيص والجواز فلك الاول ومع نقول ان اراد المستدل ان كان الاباحة بمعنى
الرخصة والاذن ثم لا اشكال في الفائدة انتفاع الخلق من باب عدم
الحرج وان اراد اثبات الاباحة بمعنى اللاحرج فمفاده مسلم الثبوت ولكن
لا مانع منه ودعوى كون الاشياء بالنسبة الى العبد من باب عدم الحرج
وقد ثبت انه ما من شيء الا وقد ثبت له حكم من الاحكام الخمسة
علم خلو الاشياء من الاحكام مسلم بالنسبة الى الحكم الواقعي مدفوعة بان
الحكم الظاهري وجواز خلوها عن الحكم الظاهري ايضا الاخر ان من لم يتم
عنده دليل البراءة والاحتياط في باب البراءة لا اشكال في الحكم الواقعي والكلام في
لعدم الحرج وثالثا الدليل المزبور اخص من المدعى على التقريب السابق وبيان
المدعى من جهة اختصاصه بما لا يعرف له بل كلما يتعلق به غرض عقلائي ضرورة
انه لا يختص بمثل الفاكهة والورد وامثالها مما هو من الافعال الى عقلاء
حتى فيه دليل الحكمة ونقض الغرض من الخلق بل هو عام بمثل حركة اليد
اللحية من افعال العبد اذا تعلق به غرض عقلائي والدليل المزبور لا يجري فيه

ومنها ما حكاه العضدي عن استاده ابي الحسن من ان الاباحة وجواز التصرف ثابت باذن
الغير وتقريبه بالمثال المعروف انه لو كان عبد في قصر من انواع الجود والعطاء +
وملك سخي جار لا ينزف ابدا واصيب مملوكه قطرة منها فكيف يدرك العقل تحريمها
وعدم جواز التصرف فيها ومع الاذن الفحوى يورد على الاول اولا ان الدليل المزبور
لا يثبت به الاباحة ولا ينفع الحظر لو تمحض منشأ شبهة الحاظر بحيث التوقف في الغير
كما فهم القمي ره تبعا للعميدي واما لو كان منشأه احتمال المفسدة والضرر زائدا
على التصرف في ملك الغير كما هو الحق المستفاد من كلامهم فلا يثبت الدليل المزبور الا
مال الغير واما احتمال المفسدة والضرر ضرورة ان ما ثبت بالدليل المزبور جواز التصرف من حيث كونه
والشبهة من حيث احتمال المفسدة والضرر فباق بحاله وثانيا بعد تسليم صحة النزاع +
الدليل المزبور لظهور جوده ورأفته في مقامات عديدة وانه لو كان تحكم الجواب فيرتفع
عن وجود المفسدة فيها والمخاطر المرتبة لم يكلها ولا نقطع لنا ركها في الموارد الكثيرة
الناشئة منها وتوجيه كيف يأمن النفس والعقل من المفاسد وفوت المنافع الكامنة
بهذا الى الجواب الاول المبني على كون منشأ الشبهة احتمال المفسدة الفعلية وفوته
ضرورة ان المبني عليه في هذا الجواب احتمال وجود النهي الكاشف عن المفسدة والا
كون منشأ الشبهة احتمال المفسدة لا انا نقول ان هذا الجواب يتم حتى على مذهب
الاشعري الغير الملتزم بالمفاسد الكامنة في الافعال لان الفعل
على مذهبه لعدم جهة يوجب تعلق النهي على المفسدة الكامنة في الافعال لان الفعل
والفعل المزبور وان خلا عن النهي الا انا لا نحتمل حط الدرجة وتركه رفعها
احتمال حط الدرجة ورفعها ومعه كيف يأمن العقل بتجويز الارتكاب ومنها دليل الجمهور
منهم الطوسي والبهائي قدس سرهما وغير واحد من متأخري المتأخرين وهو ان الاشياء خالية
خالية عن امارة المفسدة وكلما كان كذلك لا ضرر فيه فيكون مباحا وهذا الدليل

سيما

كما ترى مشتمل على صغرى وكبرى ولابد من اثبات كل منهما اما الاولى فاما الجزء الاول منها
اى ما فيها فحكم الوجدان واما الثاني اى الخلو عن امارة المفسدة فبوجهين احدهما ما مر من
السابق اى ان الكلام في الاشياء الخالية عن امارة المفسدة وثانيهما فيما لم للترخيص
ضرورة اشتماله على الخصال بعث والشبهة في التوقف في ما عن الغرض فيه القدرة وكان
احتمال المفسدة والمضرة متوفرا لعدم وهو ممنوع بل حجة الزراع لهما ونظيرها من استدلال
الحاظرين باحتمال وجود المفسدة في الوارد كما اشار في بعضها بعد كشف الشرع وجوب
المبيحين تارة بعدم اتحاد تزلزل العقل واخرى بمعارضته باحتمال المفسدة في الترك فعلى
منها تنزل منشأ الشبهة حيث احتمل المفسدة والمضرة فجعل الكلام في الخالية عن
امارة المفسدة خلف وثانيهما ما ارتضاه المرتضى ره حيث اقام الحجة ان قاعدة
عن امارة المفسدة بقاعدة اللطف بتقرير انه لو كان فيها مفسدة لكان على الله
من باب اللطف بيانه وعدمه يكشف عن العدم واجيب عنه بوجهين احدهما ما
عن الطوسي ره من معارضته باحتمال المفسدة فلا يكشف عدم البيان عن العدم لاحتمال
مفسدة في البيان صارت مانعة عنه وفي المقام تهافت غريب وتناقض عجيب في
كلام كل من الشيخ والسيد بالنسبة الى ما ذكراه في باب الاجماع فانه ذهب الشيخ
في باب الاجماع الى انه حجة من باب اللطف وانه لو كان المجمع على الخطاء لكان
على الله من باب اللطف بيان الحق ولو ببيان الامام ع وتعرفه حتى ينجلي وادى
الضلالة واورد عليه السيد بعدم لزوم البيان لاحتمال المفسدة في البيان فلو لم يحصل بيانه
وتعرفه وهنا ذكر السيد ره لزوم بيان النقائص على الله من باب اللطف عكس ما
في باب الاجماع واورد عليه الشيخ بعدم لزوم البيان لاحتمال المفسدة عكس ما
قاله في باب الاجماع هذا لكن يمكن رفع التناقض من كلام كل منهما اما عن
الشيخ فبانه لا نحو في الالتزام بان بيان الحق وعدم كون احد المجمعين على الخطاء
لازم من باب اللطف كما في باب الاجماع ويلتزم بعدم لزوم بيان المفسدة
الكامنة في الاشياء كما هنا والفرق ما يستفاد من كلام الشيخ ره في باب الاجماع
حيث فرق في لزوم بيان الحق بين ما اذا كان المجمع على الخطاء وكون

واظهار

المسئلة محل الخلاف ووجود القول بكل من الحظر والاباحة فيها فلا يلزم بيان الحق
واما دفع التناقض عن كلام السيد حيث ذكر في باب الاجماع عدم لزوم اظهار الحق وهنا
ذهب الى لزوم بيان المفاسد الكامنة في الاشياء مع انه لو عكس لكان اولى لثبوت
الخطاء في الاجماع للحجية دون المقام لثبوته للبعض فبوجهين احدهما ما هو مبني على الارادة
قبل البعثة من قبل الشرع لا قبل وصول النص وعليه في باب الاجماع لما تكلم الذين
في الجملة حيث بعث النبي ص وجزمهم بوجود الاله وانهم ليسوا كالبهائم بحيث يكون الاشياء
بالنسبة اليهم على حد سواء بل منها ما فيه المنافع ومنها ما فيه المفاسد وبعد المقتضي للبيان
لهم فعدم البيان انما كان مستندا الى وجود مانع نشأ من قبلهم لا لعدم المقتضي لان
البيان بانعدام المانع منه بغير الاسباب العادية على وجه الالجاء وخرق العادة لانه
اذا وجد المقتضي للبيان بالنسبة اليهم واعلمهم بانهم ليسوا كالبهائم وعلمهم بانفسهم
عن البيان فكل ما يعود اليهم من المفاسد لو فوت المنافع فهو من قبل انفسهم
البيان بانعدام المانع وهذا بخلاف ما هو محل الكلام في المقام فان اصل المقتضي للبيان
الكلام في قبل بعث النبي ص غير موجود بالنسبة اليهم والناس لا يعلمون بمراتب انفسهم الا انهم
كالبهائم ولا يعلمون بوجود الاله ولوم من زرتنا وما يعود اليهم من الاشياء ومن مصالح و
مفاسد ومضار ومنافع وح يجب عليه ايجاد المقتضي للبيان ولو باسباب غير عادية حتى
لا يكون للناس على الله حجة بعد هذا ولذلك وجب بعث الانبياء وارسال الرسل وانزال
الكتب واذا وجب عليه البيان واطلاعهم على المفاسد الكامنة فيها فيستكشف من عدم البيان
عدمها هذا وثانيهما ان يقع في مقام الفرق بين المقامين من حيث لزوم البيان وعدمه
انه لما كان الحكم العذري في باب الاجماع موجودا وهو فتاوى احد المجمعين المستند الى
الدليل عندهم وانهم لم يلتفتوا الى خطائهم بكون الفتاوى المذكورة في حقهم عذرية فلا يجب
عليه البيان بخلاف المقام فالحكم العذري غير موجود بالنسبة اليهم لفقد دليل يمكن
استناده اليه لان المصالح للدليل عقلا وشرعا مفقود اما الاول فلان العقل فيما لا يستقل
العقل واما الثاني فلان فرضه فيما لا نص فيه فلا يكون الا حيرة صرفة يجب عليه
البيان وعدمه كاشف عن عدم المفسدة فيها هذا اجوبة للاول واما الوجه الثاني كلمن ره

لا يجري ره

للخونساري ره من ان لزوم البيان مع عدم طريقة عقلائية في مقام الاطاعة والامتثال
وجدت في المقام فاستغني عن بيان المفاسد فيها الا ان بهذه الطريقة الموجودة عندهم
وفيه ان المراد بالمفسدة المدعاة للسيد المرتضى ره لزوم بيانها اما العقاب والمؤاخذة
المتوقف ترتبها على الاعلام بالتكليف او غير العقاب مما هو من خواص الافعال من
دون توقف ترتبها على الاعلام فان كان الاول فالطريقة العقلائية المدعاة للمحقق
الخونساري ره اما طريقتهم على جواز العقاب في محتمل التكليف ولو لم يكن هناك اعلام من
دون ان يكون فيه قبح او طريقتهم على لزوم دفع الضرر المحتمل ووجوب التحرز عنه فان كان الاول
فتقديم هذه الطريقة ممنوع لو ادعاه الخونساري ره على قاعدة قبح العقاب بلا بيان مسلم لو ثبتت
هذه الطريقة لكن ثبوتها في حيز المنع ضرورة انا لم نر من احد منهم تجويز العقاب في محتمل التكليف
بل الثابت عندهم تقبيحه فيه فعلى هذا يمنع الصغرى وان اريد بها الثاني فالصغرى مسلمة
اي طريقتهم على لزوم دفع الضرر المحتمل لكن الكبرى اي تقدم هذه الطريقة على قاعدة قبح
في باب البرائة بل قاعدة قبح العقاب حاكمة على قاعدة دفع الضرر المحتمل ووجه الحكومة
ارتفاع الحجة الشك والتحير المفروض في الحكم بان يبين فيه الحكم الواقعي الثابت لما
شك في حكمه او لا يرتفع لكن كانت قاعدة مقررة في مورد شك بحيث يقتضي البيان
التكليف سواء كان تعريفا على وجه الجعل او الالتجاء كقاعدة الاحتياط عند الاخباري
الاختلاف في انها عقلية او شرعية والمفروض في محتمل التكليف عدم كونها ح
لنا بلا خلاف فيصير قاعدة دفع الضرر المحتمل وبها لا يتحقق اقامة الحجة لان جريانها
يتوقف على تحقق موضوعها وهو الضرر المحتمل وانتفائه ابرمعلوم لان الاصل
متعلق الاصل بما هو التكليف لا العقاب والاصل في الاول لا يترتب
الاصل في الثاني وبالجملة وهو وذكرها غاية الامر عدم تعقل الضرر العقاب
الا بعد الحجة والمفروض هنا عدمها فمن تلك القاعدة ومن بعد عدم تحقق
موضوعها لا تعقل جريانها الا بعد اثبات الموضوع بنفي القاعدة
ثم جريانها وهو توقف للشيء على نفسه وبطلانه اوضح من ان يخفى هذا فيها

بالمفسدة

التي

بالمفسدة المدعاة للمرتضى ره لزوم بيانها العقاب والمؤاخذة واما لو اريد بها المفسدة
التي هي من خواص الافعال ولا يتوقف ترتبها على الاعلام فالحق مع المحقق المذكور
لان الدين ضرورة يحكم قاعدة دفع الضرر ولا يقاس حال المفسدة المذكورة
بحال العقاب ضرورة عدم ترتب العقاب الا بعد الاعلام واقامة الحجة ومع
عدمه بالفرض لا يصح لترتبه بخلاف المفسدة المذكورة فان ترتبها لا يدور مدار الا
علام بها بل لو كان الفعل مما اشتمل على المفسدة فيعود مفسدته الى فاعله قهرا
ولو لم يعلم بوجوده فاحتمال المفسدة المذكورة ثابت فيجب التحرز بخلاف احتمال العقاب
وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان لنا هنا قواعد اربع قاعدة اللطف وهو لزوم
بيان المفاسد الكامنة في الافعال وفي قبالها قاعدة دفع الضرر المحتمل اذا اريد
بالضرر غير العقاب والمؤاخذة من المفاسد الكامنة في الافعال وكانت من
خواصها وقاعدة قبح العقاب بلا بيان وفي قبالها قاعدة دفع الضرر المحتمل اذا
اريد بالضرر العقاب والحكومة بين الاولين على الحكومة بين الثانيين
حيث ان القاعدة الثانية حاكمة على الاولى بخلاف الرابعة بالنسبة الى الثالثة
فانه تحكم فيها القاعدة الثالثة على الرابعة وتوضيح الحكومة ما عرفت في الوجه
الاول والثاني واما الوجه الثالث ما ذكره الفاضل القمي ره وغيره من ان احتمال
المفسدة فيما لم يقم فيه امارة المفسدة غير موجودة ومحتمله ملحق بالمعدوم
للاعراض عن المحافظة الحكم الى البيان لاحتمال الانهدام وفيه ان احتمال وجود المفسدة
لا يقبل الانكار كيف وهو ليس اقل رتبة من الاحتمال الموهوم وبناء العقلاء
على لزوم دفع الضرر الموهوم نعم لما كان الاشياء التي في محل النزاع متراكمة
المنفعة فيحتمل النفع الحاصل من جهتها فيعقد الاحتمال المذكور من جهة الدوران
النفعية فيكر وجوده لكن فيه ان الموهومية المذكورة لا يوجب الالغاء لوجوده
كيف والفرد المقطوع ربما يعد بالوجدان عرضا وسياقا مرتبا بل من مراتب الاحتمال
واحكامهما عند التعرض للفئة الحاظرين ولهم ان هذا المحتمل ملحق باهل السوداء

فان

فيه ان المقايسة في غير المحل ضرورة ان لنا احتمال الامكان والثاني غير الاول
الاول بناء في الجزم دون الثاني والكلام في الاول وما لاهل الجنون هو الثاني
لانه امكان عندنا واهل الجنون والسوداء لاجل المرض في دماغه يتخيله احتماله
ويبني على ترتيب اثر الاحتمال حيث يتوهم انحطاط القوي البنيان ولذا يكون الملامة
في مقام ردهم على تنزيل الامكان منزلة الاحتمال وتخيل الامكان احتمالا على الاحتمال
يعني ان الاحتمال لا يكون على ترتيب الاثر بعد التنزيل المزبور وانما هو في نفي التنزيل و
التخيل حتى يرتدع عن حاله فلا ربط بين الاحتمالين والكلام في الاول بناء في الصغرى
واما كبرى الدليل فهي وان كانت عبارة عن ان كلما كان كذلك فهو حسن الاقدام فيه كما في
الزيادة فهو مما لا محذور فيه ضرورة ان الشيء اذا كان نافعا وخاليا عن آثار المفسدة +
واحتمالها فهو حسن وان كانت عبارة عن ان كلما كان كذلك فهو مأذون فيه كما هو في ذلك
الدليل فهو في محل المنع ضرورة ان مجرد كون الشيء نافعا خاليا عن اثار المفسدة
لا يحدث الاذن من الآذن الا ان يقال بعد ثبوت الملازمة بين العقل والشرع +
يثبت الاذن ايضا ومع ذلك يتم الكلام في الكبرى ثم يبقى الكلام في شبهة التوقف فعال
لمختاره من الاباحة الظاهرية بعد ما يناسبه في ادلة الحاظرين ومن ادلة الاباحة ما ذكر
لظهور ان التكليف ما فوق هذه الاربعة من قضاء ضرورة العقل بالاباحة في الظاهر الاولية
ودليلي فليس ولا ينقض بالاباحة المشروطة بالعلم والبيان عقلا وعادة
الا ترتب العقاب حتى يشترط بالاباحة الا ذلك وفيه اولا ان محل الكلام هنا ليس
بين مسئلتنا هذه ومسئلة البراءة حتى يشترط بالعلم والبيان بل محل الكلام كما مر في مقام الوقف
اشتراطه بالعلم والبيان في محل المنع ترتب المفسدة التي هي من خواص الاشياء و
دعوى الاجماع على عدم ترتب العقاب بالضرورة وقد ادعى جماعة المحققين
وثانيا ان تخصيص الاشتراط بالعلم من جهة صاحب الاباحة الاربعة هنا
لان التوقف يدور مدار الوصول بالاحكام الاربعة بل الاباحة ايضا كذلك
مشروطا بالبيان سواء التكليفية او الوضعية فقد

في تحريم

بالعلم

في مقدمة الطلب او الوضع والقرار ودعوى ان الحرمة لترتب العقاب على فعلها اشتراطه بالعلم
وكذا الوجوب دون الاباحة مدفوعة بانه لو كان فارقا فما وجه تخصيص الاشتراط بالعلم +
في الوجوب والحرمة واخراج الكراهة والاستحباب فيه ايضا وثانيا لو اراد من نفي +
الاحكام الاربعة اثبات الاباحة الظاهرية فلا ملازمة بينهما لان نفيه لا يستلزم
ثبوتها لجواز خلوها عن الحكم كما هو مقتضى القول الاشعري في المسئلة وخلو الواقعة عن الحكم
الظاهري لا محذور فيه كما مر توضيحه سابقا وان اراد من نفيها اثبات الاباحة الواقعية
بمقتضى بعض الاخبار الدالة على انه ما من واقعة الا ولها حكم في الواقع مخزون عند
اهله فهو اولا منافي لما انه خلاف مختاره لقوله بالاباحة الظاهرية او الاخبار
من المستصعبات فقد ذكر في محلها ولذا لم يلتزموا بمفادها ولا يعتنون بها
على العمل الظاهر كل فرد من غير دليل على الظاهرية
وثانيا بعد تسليم مفادها وان حكم كل شيء مخزون عند الائمة في الصحيفة فقد عمل بها ولكن +
الصحيفة الظاهرة سلام الله عليهم انما تنفي بحكم الخصم لعدم الاطلاع عليها الموجودة عندنا
اليه وهو موهوم لانه يمكن المراد بثبوتها عندهم ثبوت قاعدة كل جزئي بالجهة
يطلعون عليها الخروج منها لا ان يكون حكم كل شيء بعينه موجودا فيها في الصحيفة
المرقومة وقد عرفت ما يتعلق بالمقام سابقا هذه ادلة الطرفين واما دليل من قال
فوجهان احدهما انه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال
ملك له سبحانه وتعالى والتصرف في ملك الغير بدون اذنه قبيح عقلا فانا نرى فيما يلحق الغير بسبب التصرف للامام والمالك فهذا مترتب
الغير وقد نطق بهذا بعض الفقهاء في بعض الفروع الفقهية ولنا في المقام
اشكال وهو ان التصرف في ملك الغير ينقسم عنوان مستقل قامت الفروق
بقبحه بلا فرق بين حصول الضرر وعدمه ولو كان معروف القسم القسم الاول
لا نجد منه عنوان قاعدة الضرر واستيفاء الكلام في اصطلاحي الضرر والاشتغال
في ان كل منهما عنوان مستقل للربط لاحدهما بالضرر والشاهد لهذا المدعى ان القسم
القسم لمطلق التصرف عديدة منها عدم الصلاة في الدار الغصبي مكان

قراءة

الاذن مراد

من موارد اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة واستثنائهم صورة الجواز بما اذا حصل الاذن
او من باب ما يشابه اجتماع الامر والنهي من دون استثنائهم صورة عدم الضرر ان يكون
هو الغصب المأخوذ في مفهومه العدوان وهو لا ينفك عن الضرر فلا شاهد فيه للتعميم
مدفوعة بنقض الكلام فيما لو كان المصلي غير الغاصب كما الوارد على احكام الغاصب ولم
يستأذن المالك ومنها تمسكهم بالاجماع والسيرة على جواز الوضوء من الانهار +
الفرضية والصلاة في الاراضي الوسيعة ولو لم يحصل الاذن من مالكها وهم اثبات
ان التصرف في ملك الغير جائز مع عدم الضرر وذلك عند العقل لما احتج الى التمسك
بهما في مقام الجواز لعدم حصول شبهة الخلاف ومنها منعهم اجراء العقود في الدواب المغصوبة
مع اباحة بيان العاقد ولو جاز التصرف في مال الغير حتى مع عدم الضرر لما كان للمنع المزبور
وجه وقد يتفصى عن الاشكال بان المنع عن التصرف حتى مع عدم الضرر شرعي لا عقلي والكلام
هنا في الحكم العقلي ولم يحصل المنع من قبله وفيه اولا ان هذا مناف لان الاشعري العازل للعقل
عن الاستقلال في الحكم فلا يصح لان ينطبق به اهل العدل وثانيا ان ثبوت المنع الشرعي
من التصرف حتى في حال عدم الضرر وسند المنع ان ما يصلح لان يثبت به المنع الشرعي
التصرف في مال الغير ليس دليل ليبين كالاجماع والسيرة ودليل لفظي وهو ما يدل على الغيد
النهي عن الغصب وما يفيد حرمة التصرف او حرمة الحلية في صورة الطيب شكو قوله لا يحل
مال امرء مسلم الا بطيب نفسه او اخراج اموال الناس لقوله حرمة اموالكم كحرمة دمائكم +
ومثلها وكلها غير وافية باثبات المنع من التصرف حتى حال عدم الضرر واما الاجماع
والسيرة فغير مفادهما الا وجود المخالف كالشهيد الثاني وغيره حيث منعوا عدم ارادة
العبد العقود بدون اذن مولاه نظرا الى انه تصرف غير موجب للضرر كالاستظلال +
بحايط الغير والاستضائة بسراجه ان كلا منهما دليل لبي لا عموم له ولا اطلاق ليشمل
حتى عدم الضرر فلا يؤخذ الا بالمتيقن من مورده وهو حال حصول الضرر بالتصرف
واما الثاني فاما الاول منه ففيه ان مفاده النهي عن التصرف مع حصول العدوان
كما هو مفاد الغصب فلا يشمل لما نحن فيه من الاعداء والاضرار واما الثاني ففيه
ان المتصرف فيما كان تقليب وتقلب ببيع وشراء واكل وشرب فلا يشمل

مثل

من التوقف

لمثل وضع الخشب على الحايط او الفولاذ او وضع الاصبع عليه فلم يثبت المنع الشرعي
على وجه التعميم كما هو مراد المتفصي واما الثالث والرابع ففيه انه لا بد فيهما من دلالة الاقتضاء
من تقدير لفظ يصح استناد الحكم اليه وهو ان كان لفظ الاكل فلا يشمل ما نحن فيه ان +
مطلق التصرف وان كان لفظ التوقف فمفاده مفاد الدليل الثاني وقد مر ما فيه مضافا
الى ما في الكل بعد تسليم اطلاقها انها مطلقات واردة في مورد حكم آخر غير اصل +
التشريع وبيان ما يكون من العذاب والعقاب على التصرف في مال الغير فلا تقييد في
ان يتبين هذه الافراد الخفية التي هي محل الكلام في المقام والتحقيق في دفع الاشكال
المزبورة بعد تسليم ان قلنا باستحسان المنع من التصرف بمال الغير الغير حتى لا عذر فيه والشاهد
او شرعي واما الثاني فقد عرفت انه عدم ثبوته واما الاول فتوضيحه ان التوقف
في مال الغير حرام عقلا في موضعين الاول في صورة حصول النقص للمالك بسببه والمراد
ليس الضرر الفعلي بل مطلق الضرر ولو شأنيا قريبا او بعيدا وسواء كان سببا لحصول
النقص او شرطا او معدا فالمناط في المنع هو الضرر فلا كان ادرة حفظة الغير بحيث
الخاص وثبوت المنع العقلي في هذه الصورة خفي عن البيان والثاني صورة كراهة المالك
من التوقف ولم يحصل بسببه ضرر والمراد ليس كراهة كل مالك بل من كان له شأنية
السخط والرضا وكان له قوتهما ولو لم يكن في الحركة الفعلية ومع يدخل مثل النائم
لوجود القوة وتمييز المغمى عليه لزوال القوة وصيرورته كالبهائم والصبي لعدم شأنية
الرضا والسخط له بل هو كالحيوانات الاجنبية برضاه وسخطه ومنع التوقف في هذه
الصورة ايضا عقلا للايجاب او ادخال السوء والمسائة في قلب المالك فهو من مقوله
الايذاء وهو مذموم عقلا ودعوى ان كراهة المالك من التوقف حتى عدم الضرر لا
يوجب المنع منه كالاستضائة بسراج الغير فيملك المستضيء فانه جائز وان
كره مالك السراج مدفوعة بان ادخال السوء ليس بممنوع عقلا بل ادخال بكل
السوء الناشي من التوقف في مال الغير والاستضائة المزبورة ليست كذلك
لانه في ملك المستضيء فتلخص ان التوقف الممنوع عقلا فيما تحقق الصورتين

الذي

لا بغيرها فيجوز في غيرها فان قلت لو كان المناط في المنع العقلي من التصرف بدون
اي حصول الضرر وكراهة المالك وجاز في غيرها بلا حاجة الى الاذن فيلزم
فتح باب التصرف في اموال الناس في موارد كثيرة لانه يحرز عدم الضرر بسبب
التصرف اذا شك في كراهة المالك يدفعها باصالة العدم ويحكم بجواز التصرف
وهذا لا يلتزم به متفقه قلت لا مجرى للاصل المزبور في المقام بل لا بد من احراز
عدم كراهته بغير الاصل اما اولا فلان عدم الكراهة شرط في حكم العقل بالا
باحة في التصرف الغير لان الكراهة مانعة حتى يحرز عدمها بالاصل ولا شك
في الشرط يوجب انتفاء المشروط فلا مورد للاصل لانه موضوع حكم العقل
توقف الغير المكره ومع الشك في الكراهة ينتفي الحكم لعدم احراز الموضوع لعدم
احراز قيده المتعذر احرازه بالاصل واما ثانيا فلانه بعد تسليم مانعية الكراهة لا
يثبت عدمه ان المانع وان صح موردا للاصل لكنه في الموارد التي يكون عدمها
قيدا لموضوع الاحكام الثابتة على وجه التعبد كالشرعيات دون العقليات
الدائر ثبوتها وعدمها مدار تحقق الموضوع بقيوده وعدمه في الواقع ولا يحرز
بالاصل المزبور عدم الكراهة في الواقع وتحقق الحكم الظاهري في العقليات
لا يتعقل وكذلك في الاحكام العرفية والعادية فانها يدور بثبوتها مدار موضوعها
في الواقع فان الحرج لا يتحقق الا فيما له الحرج في الواقع وجريان الاصل و
عدمه للاوجه تحقق حرجا حتى يتحقق به الحرج واقعا والحاصل انه قاعدة كلية
في الاحكام العقلية ان الذي اخذ عدمه قيدا للموضوع في الحكم العقلي اذا شك
في وجوده لم يترتب الحكم لكونه مشكوك الوجود ولذا قالوا ان الحكم في ارتكاب
ما لا يؤمن من المفسدة والضرر ثابت متيقن ثبوته في مقطوع المفسدة والضرر
وفيما نحن فيه ايضا لما شك في الكراهة في حكم مقطوعها في حرمة التصرف فلان
ان قيد الموضوع في الحكم العقلي ولو كان من مقولة المانع لا يقبل احرازه بالاصل
ضرورة ان ثبوت الحكم العقلي يدور مدار ثبوت الموضوع وقيده في الواقع

الاول

والاصل المزبور لا يحرز به القيد في الواقع لان اصالة عدم الكراهة لا يوجب انعدام
الكراهة من قلب المالك نعم لو كان القيد الذي هو من مقولة المانع قيدا لموضوع
الحكم الشرعي الثابت على وجه التعبد فهو صالح لمورديته للاصل ومن هنا افترقا
في مسئلة نذر الولد والزوجة والعبد الصلاة والصوم بدون اذن الوالد والزوج
والمولى ان النذر يقع صحيحا من غير مقلقة ولا يحتاج الى اذنهم واما اذا نهوا عنه فيهم
مفسد له توضيح المقال ان اقوال المسئلة ثلثة قول بصحة عباداتهم المنذورة وتوقفها على
الاستيذان ونهيهم مفسد لها وهم المستفيدون من الادلة اشتراط الاذن لا مانعية
الكراهة فلا بد من احراز الشرط واصالة عدم الكراهة لا يثبته وقول بان نهيهم وكراهتهم
مانعة لان المعتبر عدم النهي لا يتوقف على الاذن اذ ليس الاذن عندهم شرطا بل الكراهة
موجود للمانع له الصحة محلم وهو اطلاقات ادلة العبادات وثبوت جنبها بل نفسها
فيحرز عدمها بالاصل وقول بان نهيهم لا يفسد بل يحمل على الكراهة والصحة مطلقا في محله
لما ذكره في المقام جوابا عن دليل المحاظرين اما اولا فلان دليل الاول اي المثال بالصلاة في
الدار الغصبي لاجتماع الامر والنهي وهو مطلق شامل لصورة عدم الضرر ايضا فحينئذ اولا
ان الاطلاق المزبور محرما خذ به في المقام لانه في مقام التمثيل الموضوع المسئلة لا
بيان الحكم بجميع افراده خصوصا وارد مورد بيان افراد وهو التمثيل وبه يتعدم
التسليم ان الصلاة في دار الغير وان لم يوجب الضرر فلكنه في عرصة الضرر ظاهر
لبس الثوب فانه بلبس يتحقق واحد لا يحصل منه ضرر ولا يصير عتيقا لكنه يحصل منه الضرر
بركات عديدة لعدة من الاشخاص ومجرد كونه في عرصة الضرر كاف في المنع على ما مر بيانه
انفا واما ثانيا فلان الثاني اي التمسك بالسيرة لجواز الوضوء والصلاة بالانهار
والاراضي الواسعة بخروجها عن تحت القاعدة اي قبح باب التصرف في مال الغير وتدور
وموضوعه على القاعدة لوجود اذن شاهد الحال في امثالها مفتوحة بعدمه في ارض

اما تقديم

ففيه ان جواز الوضوء والصلاة فيها على طبق القاعدة وليس على خلافها بالسيرة او
السيرة للخروج عنها وذلك لان المالك في الاراضي والانهار المزبورة اما من الكبار
من الصغار وعلى الثاني فاما له قيم لا وعلى التقادير فالصلاة والوضوء من باب
القاعدة اما على الاول فلانه من باب اذن شاهد الحال ضرورة ان نوع الانسان
بنفسه مع قطع النظر عن عروض الموانع الخاصة يكون له الرضا والطيب بالنسبة الى التصرف
المزبور موجودا وشاهد الحال كاشف عن علم بالعلم العادي عن الرضا والطيب فيكون في جواز
التصرف نعم لو عرض مانع خارجي كان يحصل بين المالك والمتوقف عداوة دينية او
دنيوية وغير ذلك لم يتحقق اذن شاهد الحال وتلتزم بحرمة التصرف واما على الثاني اي اذا كان المالك
ولا ولي له فلاناط عدم الجواز امران وكلاهما منتفيان في المقام احدهما التصرف المزبور
عدمه وثانيهما كراهة المالك اي الصغير وهذا لا عبرة به لما مر من ان عدم الكراهة
شرط في جواز التصرف لو كان المالك ممن له شانية الرضا والسخط والصبي
لكن لا ان لا يكون فوتها له كيف وهي موجودة في الحيوانات بل المراد انه لا عبرة
برضاه وسخطه لانه برضع مورد السخط والعلي نعم لا يمكن الالتزام به في الصبي
المراهق فتدبر واما على الثالث اي كان المالك صغيرا وله قيم فكراهة الولي اما كراهة
اقتراحية او من جهة انه في عدم التوقف مصلحة الصبي اما على الاول فكراهة معتبرة وتمنع
عن التصرف لكنه خارج عن الفرض لعدم الكلام في حق عدم الضرر وفي الفرض يوجد الضرر
وهو فوت المصلحة عن الصبي واما على الاول يجوز التصرف ولا عبرة بالكراهة الاقتراحية
لانها انما تمنع اذا حصلت للمالك دون الاجنبي وغاية ما يثبت من استيلاء الولي على
الصبي فيما له دخل في مصلحة الصبي دون غيره من كراهة الاقتراحية واما الثابت الثالث اي
التوقف في البدوي الغير المملوك باجزاء العقود فيه بدون اذن المالك فهم انه لا يكفي
في مقام الاطلاق ويتصور صورة تحقق الكراهة من المالك في التصرف وبالجملة
ايضا في مقام التمثيل فيؤخذ ايضا بالمتيقن منه اي ما كان للمالك كراهة اقتراحية من التصرف
ومما ذكرنا يظهر حكم تصرف اجير الحاكم وكذا العبيد في نفسه باتيانهما الصلاة والصوم الغير
الواجب واجرائهما العقود وكالة عن الغير واشتغالهما بالاشياء والتصرف الغير المانع للعمل

الاذ

المزبور

الذي اعد اله بدون اذن من المستاجر والمولى وتوضيح الحال في حكمهما انهم بين من يمنع التصرف
واشترط في جوازه الاستيذان وبين من جوزه مطلقا وهم بين من اثبت الجواز بالسيرة ومن
اثبته بان منع التصرف في مال الغير بحكم العقل ثابت في غير امثال هذه التصرفات الغير المنافية
للعمل الذي اعد اله ومن اثبته بمنع ثبوت استيلاء المستاجر والمولى على الاجير والعبد حتى في
امثال هذه التصرفات المزبورة ويقتضي التحقيق ان يقال ان التصرف في مال الغير هو التفصيل ههنا
بان يقال كل تصرف كان في عرصة الضرر على المستاجر والمولى فهو غير جائز مثل صوم الاجير فيما
في الحر يوجب التهابه وان في العمل المعد له فيكون في عرصة الضرر وصلاة العبد كثيرا يوجب ضعف
غلائه فيما كان كثيرا فيكون في عرصة الضرر على المولى وكل تصرف ليس في عرصة الضرر فهو جائز
لا من باب السيرة بل من باب القاعدة ولا من باب منع ثبوت الاستيلاء لهما في امثال هذه
التصرفات ضرورة ثبوت الاستيلاء لهما في جميع التصرفات حتى فيها اما في العبد فيقتضيه
نص الاية وهو عبد مملوك لا يقدر على شيء واما في الاجير الخاص فلان الاجارة وقعت
على جميع تصرفاته وهذا لفظ عام شامل لكل فرد من التصرفات وليس مطلقا حتى ينصرف الى
الافراد الواضحة بل لان اذن شاهد الحال ثابت في امثال هذه التصرفات الا ان
يعرض في المقام خصوصية خارجية توجب الكراهة الاقتراحية في قلب المولى او المستاجر وح
نلتزم بعدم جواز التصرف ولا ضير فيه اذا عرفت حكم العقل في التصرفات في مال الغير فنقول
جوابا عن دليل المذكور للمحاظرين ان مناط حرمة التصرف عقلا ايران اقراره
التصرف للضرر وثبوت الكراهة الاقتراحية الناشئة من اشتهار النفاق في تعلقه الدعي بذلك
ثم انه يثبت بالدليل المذكور لو تم بعد ثبوت الملازمة بين العقل والشرع الحرمة الشرعية
ولو لم يتم بل تم جواب المجيب يثبت الاباحة الشرعية لان منافي الجواب على ما عرفت هو الترخيص
العقلي وبعد ثبوت الملازمة لا اشكال في ثبوت الاباحة الشرعية هذا كله في الوجه الاول
للقول بالحظر الوجه الثاني ان الاقدام على ما لا يؤمن من المفسدة قبيح كالاقدام
كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وهذا الوجه وان تعلق به الشيخ الطوسي ره للتوقف
لكنه كما ترى يثبت به الحظر ايضا والمراد بالمفسدة المزعومة ليس المفسدة الدنيوية
وكيف ويحكم الطلاق في الاشياء النافعة بل المراد المفسدة الاخروية ولا يمكن
في اصحاب النص لكل شيء قبل الشرع على جهة مفسدة او ضرر اخروية وما في

وما يوجب كما سمعت عن المرتضى من انه لو اشتمل عليها لوجب عليه تعالى من باب اللطف بيانها
وعدمه كاشف عن العدم بل نوضح بما حققناه سابقا من انه يتم في العقاب فقط
دون ساير المفاسد بل العمدة في مقام لزوم الاحتراز عن محتملها مع تعقل حقوق المخلوق
من الله تعالى فيهم وكيف كان فتحقيق المقام بالنظارة في بيان حكم العقل فيما فيه
المفسدة والضرر واخرى في انطباقه مع الدليل المزبور اما الاول فاعلم ان الضرر والمفسدة
الكامنة في الشيء تارة مقطوع واخرى مشكوك وثالثة موهوم ولكل من الثلثة قاعدة
كلية مؤسسة لا شك في ان القطع في القسم الاول طريق اذ المناط في حكم العقل
هو الضرر والقطع طريق اليه كما لا شبهة في ان الشك في مشكوك الضرر موضوع
واما حكم الاقسام اما الاول فلا اشكال في لزوم الاحتراز فيه لصراحة العقل وبناء
العقلاء وصريح العلماء واما الثاني فايض لازم الاحتراز بلا شبهة لوجدان احدهما
حكم العقل وبناء العقلاء في المعاش والمعاد والثالث الاجماع على قبح الاقدام
على ما لا يؤمن من مفسدة ولذا بنوا على وجوب شكر المنعم والنظر في المعجزة من باب
ولم نر من احد في جواب الطوسي ره في الدليل المزبور المناقشة في كبراه وانما المناقشة
في صغراه واما الضرر الموهوم وان جرت لبعضهم باستحسان دفعه لكن التحقيق لزوم الا
الاحتراز عنه ايض لنا مضافا الى تصريح بعض المتكلمين وشمول معقد اجماع سيجي
على حجية العمل بالظن الغير المؤدي للضرر الموهوم ايضا فانه وجهان احدهما العلماء كافة
الموهوم لما كان له وجه ولا يستندون فيه الى ظواهر الظنون حتى يثبت بها الحجية
الشرعية بل حكم العقل بقبح العقاب لدى الانفتاح ولو لا لزوم دفع الضرر
الاصل على حرمة العمل بالظن وثانيهما بناء العقلاء فراجع كلماتهم في نفي
استثناء موارد ثبت بكون فروع بعضها على لزوم الاحتراز عنه كما هو
الموهوم في طرف الفعل مثلا لا معارضا بضرر في طرف الترك بكون الاقدام منه
هذه الصورة لا شبهة في حكم العقل والعقلاء على لزوم الارتكاب الا الاحتراز
وثانيهما ان يكون حكم العقل معذورا الدواعي النفسية والتشهيات والعقل
وان

ع وان لم يرفع اليد عن حكمه بلزوم الاحتراز لكن يتبع الدواعي لمعذورية عقلا في جنب تشهيه
الانسان يرتكب مقطوع الضرر والمعاصي بسبب الهوى والتشهي مع الزام العقل بالا
بالاحتراز وليس الا لمعذورية وكذا الحال في مشكوك الضرر وثالثها ان يتدارك
الضرر المزبور على تقدير وجوده فان الضرر لا يتحقق حقيقة حتى يحكم العقل بلزوم الاحتراز
عنه والمراد بتداركه ان يكون المتدارك من جنس المتدارك مثل انه يحتمل موهوما
سلب لباسه في الطريق الفلاني الا انه قاطع بانه على تقدير سلبه يعطى جملة اوفى
احسنه في لا ضرر حقيقة بخلاف ما لم يتحد جنسهما مثل احتماله موهوما مجروحية في الطريق
لكنه على تقدير الجرح يحصل بالاكثر اقول ان الضرر هنا يتحقق حتى في صورة لا محالة الا
انه يحصل المنفعة ايض وليس بنا تحمل على ارتكاب هذا الضرر لان دفع المضرة
اولى من جلب المنفعة لصراحة عقلا دار ارتكابه عند معذورية عقلا وهذا من اهم
الثاني وليس شيئا على حدة وبالجملة فبعد استثناء تلك الموارد ليس مورد يوهم فيه
الضرر ويقدمه العقلاء الا ترى لو فرض ان ان مملوان مادة متساويان من جميع
الجهات يعني مقطوعية عدم الضرر في احدهما وموهومية في وجوده في طرف الضرر و
ولا يتدارك الضرر فيه فرض الوجود ولا يعارض بضرر آخر في طرف الترك اخس كان بني
فيه شائبة العقل يجوز الاقدام حاشا فالقواعد المزبورة متقضية لكن لنا من الاخر
اشكال عويص اما الاشكال في الثالثة فنوايها كيف تجري في كل مقام مع ما نرى من
بناء العقلاء لا يزال على العمل بالظن بالسلامة وليس الا عين الاقدام في
بالضرر ويمكن دفعه بان عملهم بالظن بالسلامة انما في العلميات المستند عليها
امر معاشهم ومعادهم كشرب التتن الفلاني والجائز ومثلها وكلها من الموارد
التكلفة المستثناة انفا عن القاعدة المزبورة موضوعا او حكما اما القسم الاول
فتحمل بالمورد الاول مثلا الظن بالسلامة في العمليات لو ترك العمل به فرارا
عن الضرر الموهوم لزم اختلال نظام معاشهم ومعادهم وهو اشد من ضرر
الموهوم في طرف الفعل على فرض وجوده كيف ولم يبق في اساس عيش بني ادم

لنفسانية

واما القسم الثاني فمندرج تحت المورد الثاني اي ما اذا كان حكم العقل معذورا بالدواعي
وقد يندرج تحت المورد الثالث اي ما اذا تدارك على فرض وجوده وليس لهم مورد العمل
بالظن بالسلامة فيه الا ويندرج تحت احد الموارد المزبورة واما الاشكال في الثانية انها كيف
يكون مسلم الثبوت عند الاعلام على وجه العموم مع ما نرى من بناء الفقهاء على عدم لزوم
الاحتراز في الضرر المحتمل الدنيوي ولذا يجرون اصالة البراءة فيه والمحتملة التحريمية ونحوها
والحاصل كيف يجمع الزام العقل بالاحتراز عن الضرر المشكوك مع حكم المتشرعة على
وبالبراءة في الضرر الدنيوي المشكوك مع ثبوت قاعدة الملازمة ومن هنا اورد الاخبارية
ومن تبعهم على ابطال الملازمة بان هذا المورد من موارد التفكيك بين العقل والشرع
فان قلت كيف يدعى الاجماع على البراءة في مشكوك الضرر الدنيوي مع ما حكي عن بعض
المتأخرين خلافه حيث ذهب الى ان في الصوم والوضوء عند احتمال الضرر كظنونه وكذا
فيما القصر في السفر المحتمل وجوب الاتمام وليس الا للزوم دفع الضرر دنيا قلت اما
مع الشك فيه لا يستحق حكم التكليف على طبقه وهو وجوب الاحتراز عن محتمل الضرر كيف وهذا
القائل بالفساد فيهما لا يلتزم بترتب العقاب على فعلها وليس هذا الا التزام بجريان
البراءة واما وجوب الاتمام في السفر المحتمل فيه الضرر وان امكن فيه الجواب السابق
التكليف اي حرمة ارتكاب الضرر المحتمل حتى يجزم بنوه ويفيد القصر فيه للان
العقل لا يفيد الا بعد حرمته يحكم وهو الا يجزم الا بعد وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل
وحرمة ارتكابه والعقاب عليه فالاولى في جوابه بان خلافه غير معتد به في قبال الاعلام
المزبور فتدبر ولقد تصدى الانصاري ره لدفع الاشكال بان لم يحصل التفكيك بينهما
بل المورد المزبور خارج عن تحت القاعدة موضوعا لان نفي ادلة البراءة بعولهم اي شيء
مطلق وكل شيء لك حلال ليس الا الترخيص وترخيص الحكيم سيما الناصح المشفق
ليس الا فيما كان متعلقه خاليا عن الضرر او متدارك والاقتحام صدوره منه
وانا

الشرعيات

واذا تدارك الضرر على فرض وجوده فلا ضرر حقيقة فيخرج عن القاعدة وكيف مثله في
كالجهر بالجهاد واشباهه بهذا الكلي الا يخفى عدم وفائه برفع الاشكال لان غايته او
يبتني على كون مفاد ادلة البراءة الترخيص في الفعل وثانيا صدوره في مقام النص والكتاب
ونحوها لكان اثبات التدارك حتى بالنسبة الى الضرر الدنيوي ايضا وكلها تمحل المنع اما الاول
فلان غاية ما ثبت من ادلة البراءة نفي الحرج والعقاب من طرف الموط للدرب للضرر الذي
من خواص الفعل بذاته فان ادلة البراءة طائفة منها صريحة فيما ذكرنا مثل قوله
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه حيث نفي فيه الحرمة لا يثبت فيه الترخيص
وطائفة منها مثل قوله كل شيء مطلق وحلال وان كان ظاهرا في الترخيص والاباحة
لكنه مصروف عنها بالقرائن اما الداخلية فلا الطائفة الاولى واما الخارجية فلاتفاق
العقلاء واجماع العلماء على حسن الاحتياط في الشبهات وضرورة لغية الاحتياط
في الفعل المرخص فيه من جميع الجهات والمانون من الضرر دنيا ودينا واما الثاني
فلانه بعد تسليم الترخيصة من مفاد الادلة البراءة يمنع ثبوت الترخيص برفع الفعل من
جميع الجهات بحيث يكون مباحا مامونا عنه بل انما هو ترخيص في حكم لا حرج او
اي ترخيص حيثي من حيث العقاب ولا يردع احتماله عن الارتكاب واما حديث
ضرار وغيره فحيث ان دعوته موكول الى ما هو تعقق العقل واما الثالث فلانه لعد
تسليم كون مفادها ثبوت الترخيص في الفعل على وجه الاطلاق يمنع عموم تدارك
حتى للضرر الدنيوي بل لا يلتزم به احد كيف وغالب مرضى الناس وموتهم ناش من
ارتكاب محتمل الضرر وكيف يمكن الالتزام بان هذه كلها متداركة ان الحق في الاصل
هذا فالاولى في رفع الاشكال ان يقال ان شكوك الضرر الدنيوي ارتكابه فتنع
عقلا وتركه لازم لكن ارشادا وغاية ما ثبت من قاعدة الملازمة هو الوجوب
الارشادي في الشرع ولا تنافي حتى الالتزام به واتفاق المتشرعة على البراءة
بمقتضى ادلتها من حيث ترتب العقاب فلا منافاة حتى هذا كله في المقام
الاول واما المقام الثاني اي التكلم في حجية الدليل فنقول المراد بالضرر
المأخوذ فيه لما كان كما سمعت هو الضرر الاخروي فاعلم اولا ان الضرر الاخروي

الاخروي المترتب على ارتكاب المحرمات وترك الواجبات بين ما هو من مقولة العقاب (ارشاد)
المترتب من قبل المولى جزاء لمخالفته وعصيانه وبين ما يكون من مقولة سائر المفاسد
التي هي من خواص الافعال بنفسها فعلا كما في المحرمات وتركا كما في الواجبات لا اشكال
في ثبوت الاول بدلالة العقل والنقل واما الثاني فهو ايضا ثابت بمقتضى جملة من
الآيات والروايات كقوله تعالى واما اذا ما ابتليه ربه فقدر عليه رزقه كلا بل لا تكرمون
اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين حيث ردع عن كون الاهانة من قبله تعالى
بل انما هو من قبل انفسهم ومن خواص افعالهم من حيث عدم اكرامهم اليتيم الى اخره وكقوله
تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الى قوله يتسائلون عن المجرمين ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين حيث جعل المناط في سلوك سقر
ترك الصلاة وترك الاطعام بنفسه لا من جهة العصيان والمخالفة فهو من خواص
تركهما بذاته وكذا الاخبار كثيرة للمتتبع فلا اشكال في ثبوت هذا النحو من الضرر والمفسدة
في الاجرام فان قلت دلالتها ظنية ومثل هذا المدعى لا يثبت بالظن قلت اولا
ان كل واحد منها وان كان ظنيا لكن بعد التراكم يحصل القطع وثانيا نتمسك في اثبات
دعوانا بالاجماع القاطع بل الضرورة من العدلية على تبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد الواقعية ولا ريب ان المراد بالمصالح والمفاسد المزبورة ليس هو
الثواب والعقاب للزوم الدور فليكن المراد بها المصالح والمفاسد للافعال
بذاتها اذا عرفت هذا فمراد المستدل بالضرر المزبور ان كان عقابا فلا يتم
دليله لان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الثابتة بالعقل والنقل حاكمة على
قاعدة دفع الضرر المحتمل كما مر وسنحرره ان شاء الله وان اراد بالضرر المزبور غير العقاب
المفاسد الدنيوية التي هي من خواص الافعال بنفسها فيتم دليله وتلزم
بمفاده لان قاعدة دفع الضرر المشكوك كما مر محكمة ليس في قبالها بالنسبة الى
المفاسد المزبورة قاعدة حاكمة عليها ويكون المختار في مسئلتنا هذه في الاشياء
التي محل النزاع فيها جواز الارتكاب من حيث هو منفيا عن العقاب فلا ...

نعمتها

وعدم جواز الارتكاب من حيث كونها محتملة للمفاسد اللغوية غير العقاب بمقتضى قاعدة
دفع الضرر المشكوك الثابت لزومه بحكم العقل الضروري وهذا الحكم منه ارشادي فيثبت
في الشرع ايضا ارشادا بقاعدة الملازمة فلا عقاب في الارتكاب قطعا واما ترتب
سائر المفاسد فيدور مدار اشتمال الاشياء المزبورة عليها في الواقع وعدمه وكذلك
انه ليس في الاخرة سوى العقاب وهو منتف في الاشياء المزبورة بحكم قاعدة
قبح العقاب بلا بيان فلا تنافي بين الالتزام باباحتها من جميع الجهات مع ما
عرفت من الآيات والاخبار والاجماع الدالة على ثبوت مفاسد اخر في الاخرة
سوى العقاب فان قلت غاية ما ثبت بها ترتب المفاسد المزبورة ومن اين ثبت انها
من خواص الافعال لا انها من خواص مخالفة المولى وعصيانه كما يتراءى من بعض
كلمات المحقق القمي وتظهر الثمرة بينهما في زمن الفترة حيث ان المفاسد المزبورة على
الثاني لا تترتب على اهلها لانه بالنسبة اليهم لم يكن امر ولا نهي حتى يتحقق عصيان فتترتب
المفاسد واما على الوجه الاول فتترتب على اهلها لان المفاسد المزبورة من خواص الافعال
وترتبها لا يتوقف على تحقق العصيان المتوقف على الامر والنهي وكيف كان فعلى
هذا الوجه اي كون المفاسد المزبورة من خواص عصيان المولى ومخالفته دون الافعال
بنفسها يستقل دليل الحظر بالنسبة الى هذه المفاسد ايضا ويثبت الاباحة في الاشياء
من جميع الجهات لان المفروض رفع العقاب فلا يتحقق عصيان فلا تترتب المفاسد
المزبورة لانها من خواص العصيان قلت كون المفاسد المزبورة من خواص
العصيان باطل والا لزم الدور في تعقد اجماعهم على تبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد ضرورة ان المفاسد المزبورة لو توقفت على العصيان فالعصيان
ايضا متوقف على وجود الامر والنهي واذا توقف الامر والنهي على المفاسد المزبورة لزم
الدور فيلزم الدور والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة على نبيه محمد وآله
متواترا

